

Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción

Aportes para el estudio de la religiosidad popular

Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord.)

uic
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.)

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni | *Rectoría*

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Vicerrectoría*

Ing. Raúl Alberto Navarro Garza | *Dirección General Administrativa y Financiera*

Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra | *Dirección General de Formación Integral*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Dirección de Staff de Rectoría*

Primera edición 2017

ISBN: 978-607-9152-11-6

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.
Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Del. Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.edu.mx
editorial@uic.edu.mx
D.R. © Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes (coord.)
D.R. © Los autores

Coordinación editorial: Camilo de la Vega Membrillo
Cuidado editorial: Eva González Pérez
Diseño de portada: Norma Isela Nava García
Interiores y formación: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

Índice

Introducción

Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: la religiosidad popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia

Las manifestaciones religiosas populares en México y otros contextos latinoamericanos son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de *lo popular*. Ese apellido necesariamente evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de *popular*, a la cual podría denominarse *religión oficial*, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un *corpus* claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, lo que pueda decirse acerca de la religión popular indefectiblemente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada: *religión oficial*. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular parte de la premisa de que sólo existe la religión oficial (para el caso de México, predominantemente la católica) y que las prácticas religiosas llamadas *populares* son la manera burda con que los estratos de población "bajos" del sistema social arremedan a lo oficial, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. De este modo, al momento de definir lo que es la religión popular, la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral emiten un juicio de valor al calificarla como *religiosidad tradicional, ignorante, supersticiosa, pagana*, en relación consigo misma —la religión oficial—, juzgada *a priori* como *auténtica* y *verdadera*.

Partamos de una definición de la religiosidad popular dada desde las fronteras eclesiásticas; por ejemplo, desde lo dicho por el actual papa Francisco, cuando aún era cardenal Bergoglio:

> La religiosidad popular es simplemente la religiosidad de la gente creyente que no puede menos que expresar públicamente, con sincera y sencilla

> espontaneidad, su fe cristiana, recibida de generación en generación, y que ha ido configurando la vida y las costumbres de todo su pueblo […] La piedad popular como manifestación visible y sensible de la religiosidad popular es un modelo de la encarnación de la fe en las realidades culturales, que las impregna y al mismo tiempo se enriquece con ellas; es decir, es un modelo de inculturación de la fe. Es sensible, emocional; no es abstracta ni racional. Se expresa en una variada tipología de prácticas devocionales en las que por medio de símbolos se vivencian valores religiosos y específicamente cristianos que se vinculan con distintos universos culturales transformándose en un medio de autoevangelización […] El modo propio de la religiosidad popular está marcado por el corazón, la fe se encuentra determinada por los sentimientos. Si bien algunos no aceptan este tipo de religiosidad argumentando que no compromete a la persona, sin embargo, los sentimientos del corazón llevan a la fe a expresarse en gestos y delicadezas, con el Señor y con los hermanos (Bergoglio, 2008: s/p).

Por su parte, el anterior pontífice romano —*Benedicto XVI*— expresaba en América Latina que la religiosidad popular es "un precioso tesoro de la Iglesia católica donde aparece el alma de los pueblos latinoamericanos" (Benedicto XVI, 2007: s/p). Sin embargo, ese tesoro pareciera ser interpretado como un diamante en bruto, pues no está "cribado" ni "pulido". El mismo pontífice escribiría, años más tarde, una carta a los seminaristas, donde los exhorta:

> Sabed apreciar también la piedad popular, que es diferente en las diversas culturas, pero que a fin de cuentas es también muy parecida, pues el corazón del hombre después de todo es el mismo. Es cierto que la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que *purificarse y apuntar al centro*, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el "Pueblo de Dios" (*Benedicto XVI*, 2010: núm. 4).

En este sentido, puede apreciarse un franco optimismo por la religiosidad popular en los documentos eclesiásticos, como veremos más adelante, seguidos siempre por advertencias: "purifíquese", "enderécese", "oriéntese", "encáucese". Parece una doble tendencia a la valoración teórica de las

prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de confrontarlas en la vida real.

De las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, la primera, en Río de Janeiro (1955), no menciona nada acerca de la religiosidad popular. Será hasta la segunda, en Medellín, cuando se señale lo siguiente:

> La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana […] Su participación en la vida cultual oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa. Esta religiosidad es más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre […] El pueblo necesita expresar su fe de un modo simple, emocional, colectivo. Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados. Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas […] La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultual y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios (Celam 1968: VI *Pastoral Popular*, I. Situación).

Más adelante, en la sección de recomendaciones pastorales, en este documento se sugiere "que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados sólo como intercesores sino también como modelos de vida de imitación de Cristo" (Celam, 1968: VI, 12). Y lo recalca después en la sección "Catequesis" en sugerencias particulares: "Siendo tan arraigadas en nuestro pueblo ciertas devociones populares, se recomienda buscar formas más a propósito que les den contenido litúrgico, de modo que sean

vehículos de fe y de compromiso con Dios y con los hombres" (Celam, 1968: VIII, 15).

Posteriormente, en Puebla, la Tercera reunión del Celam enfatiza el mismo espíritu: "La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia" (Celam, 1979: 109). Sin embargo, más adelante se advierte:

> También presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente (Celam, 1979: 914).

En la misma línea, el documento sugiere de forma directa que, "para que constituya un elemento eficaz de evangelización, la piedad popular necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos" (Celam, 1979: 937).

En cuanto a la cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo, las conclusiones señalan lo siguiente:

> La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas, sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural. Esta celebración de la fe, tan importante en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe, está presente en nuestra preocupación pastoral. Las palabras de Pablo VI (*cf.* EN 48), recibidas y desarrolladas por la Conferencia de Puebla en propuestas claras, son aún hoy válidas (*cf.* DP 444 y *ss*). Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por

> parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras iglesias locales y en su acción pastoral (Celam, 1992: 36).

Como es de esperarse, esto va seguido de la consabida advertencia: "Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado" (Celam, 1992: 39).

Finalmente, en Aparecida, la V reunión de la Celam puntualiza:

> La piedad popular penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una "espiritualidad de masas". En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un Padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría.
>
> Es verdad que la fe que se encarnó en la cultura puede ser profundizada y penetrar cada vez mejor la forma de vivir de nuestros pueblos. Pero eso sólo puede suceder si valoramos positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado. La piedad popular es un "imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda". Por eso, el discípulo misionero tiene que ser "sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables". Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente, deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía, y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. Por este camino, se podrá aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular.
>
> No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural,

> porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente, sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.
> La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una "originalidad histórica cultural" de los pobres de este continente, y fruto de "una síntesis entre las culturas y la fe cristiana". En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia (Celam, 2007: 261-264).

Todo lo anterior está seguido de una advertencia y una sugerencia para intervenir en dichas manifestaciones y "acercarlas", "purificándolas":

> Debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en la religiosidad popular. Una manera concreta puede ser el ofrecer un proceso de iniciación cristiana en visitas a las familias, donde no sólo se les comunique los contenidos de la fe, sino que se las conduzca a la práctica de la oración familiar, a la lectura orante de la Palabra de Dios y al desarrollo de las virtudes evangélicas, que las consoliden cada vez más como iglesias domésticas. Para este crecimiento en la fe, también es conveniente aprovechar pedagógicamente el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana. Se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen, verdadera "educadora de la fe", que nos lleva a asemejarnos cada vez más a Jesucristo, provoque la apropiación progresiva de sus actitudes (Celam, 2007: 300).

Así pues, es de llamar la atención que, a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica asumida frente a las expresiones religiosas indígenas, tal y como denunciara Báez-Jorge en relación con grupos indígenas de Veracruz:

> Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales (nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas) en una *carta pronunciamiento,* suscrita en noviembre de 1999. Este documento (en el que se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes) fue redactado en un encuentro celebrado en Ixhuatlán de Madero (Enclave de la cálida y lluviosa Huasteca Veracruzana) los días 12 y 13 del citado mes. En el curso de la reunión (en la que se presentó una muestra iconográfica de papel ceremonial, música ritual, oraciones propiciatorias y danzas), también se denunció que en algunos poblados la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas, prohibiéndoles la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a oficiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que "rinden culto al Diablo". Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás [...] La persecución contemporánea contra las "idolatrías" en la Huasteca, se inscribe en el contexto de la "Nueva Evangelización" convocada por Juan Pablo II y emprendida por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción, signada por una estrategia que oscila entre la represión cúltica y la integración devocional (finalmente otra forma de intolerancia), ha sido examinada [...] en términos de transculturación religiosa y resistencia étnica. Las denuncias de los indígenas de la Huasteca ejemplifican lo que ocurre en otras regiones del país (Báez-Jorge, 2000: 7-9).

El padre Eleazar López, experto del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami), que depende de la Conferencia del Episcopado Mexicano, aporta una perspectiva muy interesante sobre este conflicto de poderes implícito en el problema de la religiosidad popular. El sacerdote indígena externa sus comentarios desde el documento *Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas,* que Felipe Arizmendi Esquivel, Obispo de San Cristóbal de Las Casas, presentó en su calidad de responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena. En este documento, el prelado refiere que los indígenas, los sacerdotes, los laicos y las religiosas que trabajan con ellos "casi no mencionan a Jesucristo". Explica Arizmendi (2008: núm. 1): "No afirmo que no creen en Él, o que no son cristianos ni católicos, sino que no aparece explícitamente su fe en Jesucristo". A esta declaración, el padre Eleazar López contesta:

> Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos. (En: Arizmendi, 2008: nota 1).

Más adelante, puntualiza en un tono mucho más claro acerca del problema cultural implícito:

> Los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo está presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia [...]
> Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas...
> Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de

> Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios (En: Arizmendi, 2008, notas 11 y 12).

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es sólo una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas "de frontera". La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas. Resulta ilustrativo lo que dijera Carlos Lenkersdorf: "Pululan los libros voluminosos y eruditos de teología, pero ¿dónde encontramos la convivencia practicada de vivir entre hermanos?" (Lenkersdorf, 1996: 69).

Es preciso destacar que las referencias a la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, se dirigen casi exclusivamente a elementos cúlticos externos: "Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y *via crucis*, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino" (Celam, 2007: 259). Es como si la concepción de lo Divino desde estas alteridades ni siquiera fuera considerada como posibilidad. Se da por sentado, desde un posicionamiento completamente etnocéntrico, que la Verdad está dada y preservada unilateralmente, cuando lo implícito en las manifestaciones religiosas populares en contextos indígenas, por ejemplo, es mucho más profundo, pues implica la concepción misma de lo Divino desde otras coordenadas culturales y mundos simbólicos completamente diferentes.

La forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde está presente la religiosidad popular sugiere no sólo una diferente forma de expresión cultural en relación con la iglesia católica oficial, sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad.

La concepción de Dios del cristianismo es la de un ser supremo, omnisciente, omnipresente y omnipotente, creador de todo lo existente y pen-

diente de la creatura, en especial la humana, que, mediante un camino ético establecido de acuerdo con el plan divino, puede o no aspirar a una vida venidera que será completamente diferente de ésta, sin corporeidad.

La posibilidad de relación del hombre con el ser supremo se deriva de la propia voluntad divina, que decide por sí misma hacerse cercana al hombre; se trata, entonces, de una religión revelada, pues es Dios mismo quien viene a dar al hombre lo que de suyo nunca podría alcanzar. Esta característica de inalcanzabilidad atribuida a Dios proviene del judaísmo, donde el nombre mismo de Dios era prohibido y se expresaba por medio de un tetragrama: YHWH; era impronunciable, pero al verlo funcionaba como una clave para saber a qué se referían, pues Dios es tan inalcanzable que nadie puede conocer su nombre ni mirarlo ni representarlo. Con el paso del tiempo, el cristianismo disminuyó esta distancia entre Dios y el hombre al considerar a Cristo como el hijo de Dios encarnado, es decir, un Dios-hombre, que une en una relación filial al creador y la creatura. No obstante la cercanía de esta nueva relación, siempre queda muy claro quién manda: Dios, que se une indisociablemente al término *verdad*, lo que para el hombre implica la aceptación o el rechazo de esa verdad, sin posibilidad de ambivalencia, pues al tener un criterio ontológico de verdad, necesariamente se sigue uno ético de bondad. El único camino bueno y verdadero es el de Dios, y cualquier otro es malo y engañoso.

Así, en el cristianismo la divinidad es, en principio, inalcanzable para el hombre, pero por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad; en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coerción a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre, o de ambigüedad ética en lo divino, no tienen cabida en la ortodoxia cristiana.

En cambio, la forma indígena de entender a los seres sagrados y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente de la cristiana, pues es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino; una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da —en la ofrenda— y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha

y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica puede entenderse que en ciertas comunidades campesinas se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias; por ejemplo, los sacan del templo y los "paran" en el sol, o recurren a cualquier otro tipo de presión sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La figura misma del santo merece mención aparte, pues la forma de tratarlo sugiere la no distinción entre la imagen tallada y aquel a quien representa. El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres —interpretación propia de la ortodoxia católica— no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad y, como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

Aquí cabe recordar lo que, en su libro *Debates en torno a lo sagrado*, Félix Báez-Jorge (2011) puntualiza acerca de la diferencia entre *religión popular* y *catolicismo popular*. No los considera como sinónimos, aunque en las disertaciones en derredor del problema religioso popular, suele usárseles como tales sin distingo alguno. La radical diferencia que enfatiza Báez-Jorge, mucho más allá de una estéril discusión nominal, tiene que ver con la realidad social que subyace en el fenómeno religioso observado y las implicaciones que el uso de uno u otro término conlleva. Este autor —y, en este sentido, lo sigo— privilegia la *religión popular*, pues, desde su perspectiva, la expresión de *catolicismo popular* implicaría una necesaria vinculación a la instancia católica oficial, que dejaría fuera la parte "original indígena", ésa donde se dan las "rarezas" contrastables con la instancia hegemónica, y que —en este caso, desde un enfoque antropológico o desde otra disciplina social— es lo que más interesa, pues evidencia una realidad sociocultural históricamente configurada en la fricción y el conflicto entre la oficialidad y las instancias populares.

La expresión *religión popular* permitiría integrar la posición —en términos de poder— que los distintos actores sociales juegan en la vivencia

de estos fenómenos religiosos, sin el *a priori* de una referencia exclusiva y definitoria a la instancia hegemónica, ella sola como protagonista única sin interlocutor, en las propias palabras del referido Báez-Jorge: "He procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada" (Báez-Jorge, 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente. Recordemos que, para Néstor García Canclini, "las culturas populares son resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos" (García Canclini, 2002: 91).

Los fenómenos suscitados en la religión popular no pueden ser explicados en términos universales, pues siempre tienen un referente doméstico; por lo tanto, no es posible ofrecer acerca de ellos notas definitorias decisivas que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis* dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan. Así, en el esfuerzo analítico, se requiere colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

En estos planteamientos, subyace la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales configurados históricamente, por lo cual es imposible ignorar esa determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

Resaltar estos puntos de conflicto en los documentos eclesiales concretos de Latinoamérica no tiene como propósito desechar, descalificar o

negar la actividad de la iglesia entre estos sectores populares y sus manifestaciones cúlticas concretas, fechadas y perfectamente situadas. Por el contrario, la intención es enfatizar que hay una diferencia fundamental en la apreciación del fenómeno religioso popular desde el sector eclesiástico y desde la antropología, entre otras ciencias sociales. Para la antropología, cualquier valoración de un fenómeno social desde criterios universales externos a la realidad concreta, histórica y determinada del sector social que lo genera, es falaz, pues esta disciplina destaca la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, expresiones y formas culturales por ellas mismas y no en relación con una intencionalidad universal a realizarse posteriormente en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende las expresiones religiosas populares como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o malicia en relación con la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico. En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la iglesia ha estado presente en el proceso desde el momento del encuentro (o más bien, desencuentro, a sentir de muchos). Sin embargo, en esa presencia siempre conflictiva y militante no ha sido la única voz, pues las culturas locales reformularon el mensaje cristiano desde sus propios horizontes culturales, cuya originalidad resultante no es patrimonio exclusivo de la iglesia y —con mucho— ni siquiera es mayoritariamente de la iglesia, pues los pueblos sojuzgados lo acuñaron en medio de la sospecha, el desprecio y —en muchas ocasiones— en franca persecución de sus formas locales de culto, insertos ya en un contexto social cristianizado, pero lo suficientemente "diferente" como para no pasar inadvertido por el ojo vigilante del clero de los siglos XVI y XVII. En este sentido, aquello que queda implícito en estas expresiones de culto popular no es totalmente cristiano, sino que se dejaron pasar intencionalmente puntos de amarre con las concepciones ancestrales de lo divino. Hay allí, subyacentes, verdaderas formas de entender lo sagrado cifradas en otros horizontes culturales no-occidentales, donde la iglesia vería necesidad de "enderezamiento", "purificación", "discernimiento doctrinal", pero que son las partes más valoradas desde la antropología, pues son producto de largos procesos de reformulación en un espectro temporal de muy larga duración, y resultado de conflictos, consensos y reacomodos constantes en

un entorno específico que da cuenta de su propio proceso cultural e histórico. Allí donde la iglesia pone el *pero*, la antropología se maravilla de los procesos sociales implícitos en tan dinámica construcción y reproducción cultural. Por ende, desde la disciplina antropológica, se trata de reductos de refugio de identidades culturales diversas que buscan prolongarse como entidades sociales diferenciadas en medio de culturas hegemónicas homologantes que pretenden la asimilación de toda alteridad.

Incluso, podría ser que surja una inquietud teológica obligada desde lo más profundo de este impase: en esas diferencias culturales de concepción de lo sagrado, ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no-occidentales?

Los esfuerzos invertidos en estas discusiones no son para despertar infructíferas discusiones entre dos sectores enemistados que buscan cómo deshacerse de la contraparte. Muy por el contrario, buscamos con sinceridad y genuina preocupación puntos mínimos de entendimiento entre sectores culturales diferentes, pero interconectados e interactuantes —si no por convicción, por la mera necesidad de una vecindad histórica innegable—. Así pues, reiteramos que, con este tipo de aportes colectivos interdisciplinarios, plurales y heterogéneos en torno de un tema común, buscamos el entendimiento del otro y un reconocimiento indispensable para contar con una plataforma mínima de soporte hacia un diálogo intercultural e interreligioso mutuamente fructífero y enriquecedor.

Esperamos con sinceridad que los sectores centralizados en la oficialidad eclesiástica no se sientan atacados o minusvalorados por las presentes críticas que buscan abrir el debate sobre un problema con amplias deudas históricas, culturales y de reconocimiento.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar estas manifestaciones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo —con todas las consecuencias que ello implica— puede redituar en una comprensión del otro desde su otredad, y contribuir a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

En *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* Gilberto Giménez presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que resulta particularmente útil dentro de las ciencias sociales, pues trata de definir el problema desde el propio fenómeno y su propia lógica interna que lo genera (*cfr.* Giménez, 1978: 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional:* donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto de la institución eclesial, en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción de la ortodoxia católica que considera la religiosidad popular como una desviación, lo cual da paso a la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Sociocultural:* hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica:* la religiosidad popular suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Aquí encontramos una primera aproximación teórica que intenta explicar este fenómeno, partiendo de un contexto ritual concreto y, sobre todo, buscando la lógica inherente a él, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De Gilberto Giménez, retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial,

en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente de la que viven los grupos hegemónicos.

Es evidente que el concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se toma como una especie de catolicismo "de segunda", practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y la de uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es —en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias— tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, es evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes enfrascados en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes, pues a la par del conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

En relación con la relación de poderes implícita en la religiosidad popular, Félix Báez-Jorge sugiere:

> Ahondar en el hecho de que la religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónica. Esta observación implica considerar que, si bien los contenidos rituales e ideacionales de las devociones populares son contrarios u opuestos a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde al principio dialéctico de la compenetración de los opuestos. Se trata de una interacción que no se resuelve en una síntesis, sino que manifiesta una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas sociales en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas (Báez-Jorge, 2006b: 3).

También Javier Ayala opina acerca del tema y apunta que la religiosidad popular puede ser entendida en los siguientes términos:

> Las adaptaciones de una religión caracterizadas por su búsqueda de relaciones con lo sagrado más "sencillas, directas y rentables" que las postula-

> das a partir de las formas teológicamente hegemónicas imperantes dentro de una sociedad, razón por la cual tienden a ser de índole devocional con respecto a la fe y no litúrgica con respecto a la autoridad de la iglesia jerárquica. Dichas relaciones con lo sagrado buscan ser más *sencillas* en un intento por superar una forma de praxis religiosa que se antoja demasiado conceptualizada, abstracta y rígida para los intereses personales inmediatos de los individuos; más *directas* en tanto que no requieren de la intervención de terceros para entrar en contacto con lo sagrado y más *rentables* en cuanto a su capacidad para satisfacer los deseos de utilidad del creyente: un terreno en donde se llega con demasiada frecuencia a los linderos de la magia y el retorno a las reminiscencias y vestigios de creencias alternas en busca de un beneficio espiritual, por un lado, y material, por el otro. Espiritual, porque se trata de un contacto directo con lo sagrado que se busca para satisfacer la necesidad de trascendencia; y material, porque las personas buscan un contacto con lo sagrado que les ayude a solucionar sus problemas cotidianos. Como puede verse, al hablar de *religiosidad popular* no se requiere su vinculación exclusiva con grupos subordinados en oposición a élites hegemónicas, sino con creencias flexibles y variables asociadas a las necesidades de la vida cotidiana, en contraste con la rigidez de la religiosidad culta (Ayala, 2010: 21-22).

En este mismo sentido, al referirse a la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, Jorge Ramírez Calzadilla asevera que esta última se distingue de la religiosidad oficial por la espontaneidad de la primera, lo que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad; los grupos populares han sabido aprovechar esto para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos y no sólo de los aprobados por la oficialidad, de modo que se crea una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas:

> La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable esponta-

> neidad. Es a Estas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular (Ramírez Calzadilla, 2004: 30).

Así, no es de extrañar que, en esta vivencia de lo religioso, las puertas del milagro se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. En su libro *El Diosero*, Francisco Rojas González narra "La parábola de un joven tuerto": el joven era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantito: "¡Uno, dos, tres, tuerto es!" Hartos, el joven y su madre acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohetón quema el ojo bueno del tuerto y queda irremediablemente ciego. Resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:

> Retornaban. La madre hacía de lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimió y maldijo su suerte… Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:
> —Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro… ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!
> Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.
> —¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.
> —Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse… Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.
> Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.
> —¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto…! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.
> —Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.
> Y lentamente, prosiguieron su camino (Rojas, 1994: 59-60).

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de estos fenómenos religiosos populares, quien en su libro

Olor de Santidad, nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este autor —entrañable maestro y guía en estos estudios—, por lo implícito en estos fenómenos sociorreligiosos. El doctor Báez-Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

> Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del "agua del obispo" a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal [...] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del "agua milagrosa" se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la "Farmacia Regis" (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío [...] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el "agua milagrosa"! [...] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza [...] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia? (Báez-Jorge, 2006a: 584-585).

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, ya sea de forma amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

En Latinoamérica, el proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano —reformulado desde los símbolos autóctonos— en el propio proceso histórico de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo, de acuerdo con el horizonte de sentido propio de

las culturas indígenas; de ese modo, éstas se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico y lo integraron en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos del ámbito indígena, pues florecen en escenarios semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. También en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Los eventos, actividades académicas y proyectos anteriores que han congregado a los coautores que ahora participamos para formar este volumen colectivo, hablan de esa discusión abierta, integradora y en sincera preocupación por profundizar estos temas desde las disciplinas de proveniencia de cada uno (etnología, historia, antropología social, etnohistoria, filosofía, teología, psicología social, sociología) y el ámbito laboral específico donde nos hemos desarrollado (docencia, investigación, publicaciones, pastoral). Algunos de estos espacios compartidos entre los coautores del presente libro son los que en seguida se enlistan:

- *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, en el* simposio organizado por la doctora Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", y publicado bajo el mismo título (Broda, 2009).
- *XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, en Puebla, 2010, en el simposio "Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena", que más tarde se publicó como libro colectivo, con el título *Los Divinos entre los Humanos* (Gómez Arzapalo, 2013).
- "La Religión Popular desde tres ángulos filosóficos", celebrado en la Universidad Intercontinental, en 2013; en este evento, el padre Mar-

tín Cisneros manifestó su interés por fundar el Observatorio de la Religiosidad Popular, que felizmente cristalizó en octubre del 2014, en la misma Universidad Intercontinental, con la participación de la mayoría de los que ahora escriben en este libro.

- Publicación del libro *Fenómenos religiosos populares en América Latina. Análisis y aportaciones interdisciplinares* (Gómez Arzapalo y Juárez, 2014), que constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones.
- Eventos organizados por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium,* que han sido particularmente fructíferos: las "Jornadas de Estudios Urbanos" en 2009; luego, en 2010, el evento "Mayordomías en la Ciudad" y, en 2013, el encuentro "Religiosidad, mayordomías y fiscalías", cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral Urbana y Mayordomías* (Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz 2014), además del Coloquio "Devoción a San Judas Tadeo", en 2011, publicado más tarde como *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo* (Serrano, 2014).
- II Congreso Internacional de Antropología Social, con ocasión de la presentación del antes referido libro de *Los Divinos entre los humanos,* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde nos congregamos algunos de los que aquí participamos.
- Libro colectivo *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología* (Padrón y Gómez Arzapalo, 2015), colaboración conjunta con la licenciatura de Antropología Social de la ENAH.
- *I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones*, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en 2013, en el simposio "El culto a los Cristos desde la cosmovisión indígena mesoamericana".
- *XXX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, en Querétaro, en 2014, en el simposio "Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas", y cuyos frutos se concentran en la publicación del libro con este último título (Juárez y Gómez Arzapalo, 2015).

- *Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural,* de la Universidad Autónoma de Chapingo, en 2010, en la mesa, "Identidad en el color, ritos y ceremonias".
- Los tres coloquios sobre *Cosmovisiones Indígenas* en la BUAP en las mesas organizadas por la doctora Johanna Broda, en 2008, 2009 y 2011, el primero de los cuales desembocó en el libro: *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola* (Broda y Gámez, 2009).
- Congreso *Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa,* del Proyecto Internacional e Interdisciplinario de Investigación "Pastoral Urbana" (Universidad de Osnabrück/Alemania), también celebrado como el XI Seminario Internacional e Interdisciplinario del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán (Icala/Universidad Iberoamericana).
- Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück/Alemania), en las instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe, en 2013, luego publicado en 2014 (Eckholt y Silber, 2014).
- De relevante importancia fueron dos ediciones del *Encuentro sobre la religión popular en el mundo*, celebrados en el Museo del Carmen en 2011 y 2013, organizados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, bajo la coordinación de la doctora Yólotl González.
- El coloquio-homenaje *Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge*, organizado por el INAH-CIESAS-UV, celebrado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, Ver., en reconocimiento al continuo trato que en años pasados varios de los participantes en este volumen tuvimos con el doctor Báez-Jorge. Sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrieron, enriquecieron y encauzaron el posicionamiento teórico de varios de los coautores de esta obra. Este libro que trata acerca de la Religiosidad Popular no puede pasar sin mención justa del doctor Báez-Jorge, eminente pensador y referencia obligada en el tratamiento acerca de estos temas en México.
- III Congreso de etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones en la BUAP, en 2015, donde varios de los coautores de este li-

bro nos congregamos en el simposio "Santos y santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares".

Finalmente podemos mencionar la primera y segunda reuniones plenarias del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", en marzo y octubre de 2015, cuyos ponentes fueron el eje rector del índice que ahora presentamos en este volumen. Este compendio integra las ponencias de las dos reuniones en el primer año de actividades del Observatorio, además de muchos otros que, por las temáticas que trabajan, nutrieron el libro, aun sin haber participado como ponentes.

Al revisar el contenido de este volumen colectivo, salta a la vista la primera gran división temática en los trabajos presentados: los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos, por un lado, y en contextos rurales (campesinos, agrícolas, tradicionales, de ascendencia indígena), por el otro. Los enfoques teóricos aplicados a cada realidad contextual resultan muy diferentes y no pueden ser aplicados indistintamente en ambos casos; sin embargo, se reconoce que en su diferencia son complementarios, y sus aportes específicos pueden ser ampliamente sugerentes para la contraparte.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen y auguran futuras participaciones entre la UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, además de otras instancias, como la Diócesis de Ríobamba, Ecuador, el Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A. C. (CEIRC) y el Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A. C. (Ceicum).

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos conjuntos de gran envergadura y las publicaciones resultantes de ellos son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

Nos congratulamos de que este Observatorio contribuya a fortalecer las vías de intercomunicación entre la docencia y la vida académica con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y las consecuencias sociales

de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Santa Úrsula, Xitla, Tlalpan, D.F.
octubre de 2017

Bibliografía

Arizmendi, Felipe

2008, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de enero, México. Disponible en: *www.celam.org/documentacion/210.doc*

Ayala Calderón, Javier

2010, *El Diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, México.

Báez-Jorge, Félix

2000, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2000, núm. 115, Universidad Veracruzana, México, pp. 7-23.

2006a, "Chalma y los santos hipostasiados", comentarios a la ponencia de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en el contexto de la religiosidad popular*, Coloquio Interno del Posgrado en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2006b, *Olor de Santidad*, Universidad Veracruzana, México.

2011, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, México.

Benedicto xvi

2007, *Discurso* durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo.

2010, *Carta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas*, 18 de octubre, Ciudad del Vaticano. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi_sp.html

Bergoglio, Jorge Mario

2008, "Cultura y religiosidad popular. Religiosidad popular como inculturación de la fe". Conferencia 19 de enero.

Broda, Johanna (coord.)

2009, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* inah-enah, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México.

Broda, Johanna y Alejandra Gámez (coords.)

2009, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam)

1955, *Documento final de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Río de Janeiro, Brasil. Disponible en: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf

1968, *Documento final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Medellín, Colombia. Disponible en: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

1979, *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, México. Disponible en: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

1992, *Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, República Dominicana. Disponible en: http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

2007, *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Aparecida, Brasil. Disponible en: http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

Eckholt, Margit y Stefan Silber (coords.)

2014, *Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, San Pablo, México.

García Canclini, Néstor

2002, *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (coord.)

2013, *Los divinos entre los humanos*, Artificio Editores, México.

Gómez Arzapalo, Ramiro Alfonso, Alejandro Gabriel Emiliano Flores, Jesús Serrano Sánchez y Miriam Cruz Mejía (comps.)

2014, *Pastoral urbana y mayordomías*, San Pablo, México.

Gómez Arzapalo D., Ramiro Alfonso y Alicia María Juárez Becerril (coords.)

2014, *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, Artificio Editores, México.

Juárez Becerril, Alicia María y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coords.)

2015, *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, Artificio Editores, México.

Padrón Herrera, María Elena y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coords.)

2015, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, Artificio Editores, México.

Ramírez Calzadilla, Jorge

2004, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México- Cuba,* unam-iia-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 25-46.

Rojas, González, Francisco

1994, *El Diosero*, Fondo de Cultura Económica, México.

Serrano Sánchez, Jesús Antonio (coord.)

2014, *Atención pastoral a la devoción a San Judas Tadeo*, San Pablo, México.

Primera parte

La Religiosidad Popular como problema sociocultural: reflexiones teóricas interdisciplinarias

Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes[1]
Universidad Intercontinental

Los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural

Los fenómenos religiosos populares develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual; por eso, en ellos va implícita una relación intercultural que no conviene simplificar desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular.

Así pues, los problemas interculturales no surgen sólo en la relación entre dos grupos humanos diferentes y geográficamente lejanos que se entrecruzan de manera fortuita, cada uno desde su propia instalación cultural, sino también —y de forma muy compleja— en la relación interna entre

[1] Licenciado en Filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la UIC, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* y docente de filosofía en el Instituto Superior de Estudios Salesianos. Profesor en el programa de Antropología Social de la ENAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

culturas que, por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

El antiguo adagio de "la historia la escriben los vencedores" no parece sustentarse más. En su bello libro *Europa y la gente sin historia* (1987), Eric Wolf ya presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia (= sin cultura), o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran "relleno" en una realidad social que bien habría podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia y la sociedad humana.

Ya no nos referimos a este término *cultura* como "la única"; ya no hablamos de la Cultura como sinónimo de la cultura occidental, tal como se suponía en el siglo xix, donde la distinción entre un *nosotros occidental* y un *ellos no-occidental* equivalía a las denominaciones *culto* y *salvaje*. La diversidad existe; hay cultura**s** (así, en plural). Por lo tanto, me parece que la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno de la interculturalidad.

No conviene equiparar la particularidad de lo propio con *lo humano* en general, sino ser capaces de reconocer que nuestra forma concreta de ser humano es justo eso, una sola forma —entre otras posibles— de desarrollar nuestra humanidad. Ya Fornet Betancourt señalaba, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

> Es nueva la *filosofía intercultural* porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea, sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo […] Ese anticentrismo de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etno-

> céntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación (Betancourt, 1994: 10-11).

El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente de la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un *nosotros* del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de *los otros*, que desde el *nosotros* pudieran ser rechazados *a priori* y calificados como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes de las ciencias sociales a este problema son graves, pues implica mecanismos de imposición de parámetros culturales ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con repercusiones sociales.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos —el que aquí nos ocupa—, en lo religioso. No sólo se trata de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que incluso la forma de entenderlos —para luego descartarlos— no atiende a la originalidad de estos grupos en el modo de concebirlos. Se les rechaza como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura y se les considera como los eternos "menores de edad" que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

Desde este punto de vista, no podemos dejar de mencionar que, en los contextos latinoamericanos donde la cruz llegó junto con la espada, es imposible obviar esa realidad histórica con toda la carga simbólica que implica, pues marcó el derrotero en la peculiaridad de los procesos de evangelización desde el siglo xvi hasta la contemporaneidad. En palabras de Leonardo Boff, esa realidad histórica innegable sienta las bases para "las razones de la clase de cristianismo que arraigó en nuestro continente" (1992: 7).

En este sentido, puede resultar ilustrativo y sugerente lo expresado en el famoso Coloquio de los doce, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es ésta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así (Sahagún, 1986: 149).

Más adelante, en el mismo texto, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana, los indígenas llegan a la siguiente conclusión:

Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos [...]
Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh, señores nuestros. (Sahagún, 1986: 155).

Más adelante, vienen unas paradójicas palabras dirigidas por los frailes a los indígenas en los siguientes términos:

Porque nunca habíais escuchado
La reverenciada palabra de Dios,
Ni teníais el libro divino,
La palabra divina [...]
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero ahora, si no
Queréis escuchar,
El reverenciado aliento, la palabra de Dios

> Mucho es lo que peligraréis.
> Y Dios que ha comenzado
> Vuestra ruina, la llevará a término, entonces del todo pereceréis (Sahagún 1986: 159. 161).

Y entonces los indígenas responden de una manera desconcertante y que contrasta con el de lo respondido antes: "Cuando hubieron escuchado esto los gobernantes, entonces rogaron a los sacerdotes, les dijeron: señores nuestros, aquí cogemos, aquí tomamos tal como es, vuestra palabra. Que no se altere vuestro corazón, que esté tranquilo el nuestro" (Sahagún, 1986: 161).

Recuerda en todo sentido lo que aún hoy se conserva en la memoria colectiva y el imaginario popular en las danzas y sus diálogos, como ilustra la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo entre los personajes de Cortés y Moctezuma:

> *Cortés:* Es tan eterno este Dios,
> que si quieres ver su gloria
> olvida tu ley que tienes
> y observa a un Dios verdadero.
> *Moctezuma:* ¿Y para qué traes tu acero?
> *Cortés:* Porque si renuente estás
> y no admites lo que quiero,
> en él experimentarás
> que éste es el Dios verdadero.

En este sentido, es obvio que "el miedo es consustancial a la evangelización" (Boff, 1992: 22); al menos este tipo concreto de evangelización asumido en estas tierras en el siglo XVI.

Proceso de identificación-diferenciación: el reconocimiento del Otro

La configuración de la identidad es conflictiva y paradójica, porque el mismo movimiento de identificación genera diferenciación. La curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo crecen a la par. Es el inicio de un drama perenne; el yo, instalado en el mundo a partir de una conciencia de sí mismo, encuentra frente a sí lo no-yo, lo

otro, lo diferente, y como si esa alteridad fuera demasiada osadía, inmediatamente se asimila para ya no ser ajeno, sino propio. En este sentido, Levinas declara:

> El saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío […] Es inmanencia […] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo (2006: 22-23).

En relación con este planteamiento, se sitúa la crítica levinasiana a la apuesta de la filosofía occidental por la epistemología y la ontología, cuando —según Levinas— su preocupación central nunca debió ser otra que la ética, en una relación con el Otro donde la subjetividad se conserva a pesar de la revelación fenoménica, es decir, a la tradicional relación Sujeto-Objeto, antepone una relación Sujeto-Sujeto, donde la imposibilidad de objetivación del Otro hace justicia a su otredad, que sólo puede darse mediante su propia presencia como rostro que se manifiesta, nunca tematizable, nunca conceptualizable, sino siempre presencia inconmensurable, pero próxima. Es trascendencia plena.

El Otro no se convierte en objeto a la mano para que sea lo que el Mismo decida que sea en el mundo, de acuerdo con sus requerimientos, sino que conserva su cualidad de Otro, a pesar de la relación. La trascendencia prevalece. Así pues, desde estos principios levinasianos no se plantea la existencia de mónadas incapaces de articulación, sino una relación de *otro tipo*, diferente de la instrumental, donde la relación no implica el sometimiento de una de las partes, un diálogo donde no se requiere la supremacía de uno de los interlocutores. Es sensibilidad ante la diferencia y reconocimiento de ella, como algo siempre ajeno, pero no indiferente. Despertar del sueño de la Mismidad y descubrir que la novedad existe: el Otro, lo cual no aniquila mi identidad, sino que la significa.

Gilberto Giménez ata indisociablemente los conceptos de cultura e identidad cuando señala lo siguiente:

> La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos, se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no pude ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica —es decir, de una identidad— provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor (2000: 27-28 y 44-45).

Entonces, la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

> En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como "personalidad" o "carácter social" que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere

> que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro (1996: 13-14).

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático, sino siempre sujeta al cambio; así, conviene entender la identidad como proceso de identificación, como expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal: "la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material" (1992: 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que "la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas" (Giménez 1993: 72).

Por su parte, Félix Báez considera que "la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que simultáneamente identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto" (1998: 85).

En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos, porque no se sienten identificados con lo que dicta la hegemonía; su propia singularidad sólo encuentra refugio en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares no puede pasar inadvertido.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica religiosa popular proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La intensa participación colectiva en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios, que no recaen sólo en un particular,

sino en todo el grupo. Así, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad, en una continuidad que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

De esta manera, la fiesta religiosa popular se convierte en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas —tanto en lo religioso como en lo civil—, luchas por el poder —frente a la hegemonía, y también dentro de las facciones de la propia comunidad—. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera con una lógica singular propia, la cual se refuerza mediante la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas, en un entorno social específico. La idea que deseamos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico; muchas veces esa pluralidad ha sido negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. Reconocemos una vivencia cultural en la cual "se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye" (Millones, 2010: 54).

En los complejos contextos sociales globalizados contemporáneos, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. El mundo deja de ser espacio de encuentro, los rostros se desdibujan y el otro se convierte, más que en prójimo, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejarse y permanecer en el anonimato, como una trinchera defensiva.

Los espacios existentes en otras épocas que separaban físicamente culturas, pueblos y Estados se han diluido al máximo, debido a un impresionante crecimiento demográfico, pero también a una nueva era de comunicación e interacción global que nos entrelaza de manera irrenunciable a todos en un destino común. A pesar de los muros, las fronteras son totalmente permeables y la distancia física ha desaparecido. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y, en general, a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo.

La Religiosidad Popular en interacción con la Iglesia: sugerencia interpretativa desde la originalidad cultural indígena

La forma peculiar de las comunidades indígenas actuales para celebrar sus ritos es una ventana que se abre y nos confrontan con un universo cultural tan diferente y tan original que merece y exige una explicación a partir de su propio proceso interno. Por esta razón, acudimos al concepto *religiosidad popular* que trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales, cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo, pero que, en definitiva, nada tienen que ver con la ortodoxia religiosa oficial.

Entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, el concepto de religiosidad popular trata de rescatar el proceso cultural-religioso desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verlo como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y una mala copia local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. Entonces, en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de éste y el otro mundo, entre otras manifestaciones. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica, en una síntesis operante sólo

en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos.

Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana; más bien implica una cosmovisión, tal como Broda la explica: una "visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (2001: 16).

Del mismo modo, coincidimos con Báez-Jorge, cuando en su libro *Los oficios de las diosas* concluye:

> Las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden —finalmente— en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socioculturales. El estudio de las ideologías religiosas visto desde este cuadrante es contrario a los reduccionismos monistas de factura idealista, o nutridos en la tosquedad taxativa del materialismo mecanicista (2000a: 410).

Así, nos alejamos de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, como algo indeseable que debe ser corregido.

Ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal "extracomunitaria". Me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida desde una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera.

De esta manera, apuntamos que las manifestaciones religiosas populares en México y otros contextos latinoamericanos son expresiones sociales

que manifiestan una dicotomía implícita en el apelativo de *lo popular*. Ese apellido evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de *popular*, y esa contraparte es lo que podríamos denominar *religión oficial*, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un *corpus* claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, insisto —como ya había apuntado en otros trabajos (*cfr.* Gómez Arzapalo, 2004, 2006, 2007, 2008, 2009a y b, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014a, b y c, 2015a y b)—, lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada *religión oficial*.

Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular parte de la premisa de que sólo existe la religión oficial (en el caso de México, predominantemente la católica) y que las prácticas religiosas llamadas *populares* son la manera burda con que los estratos de población "bajos" del sistema social arremedan a lo oficial, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Así, cuando se parte de la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral y al momento en que ésta define qué es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de *religiosidad tradicional*, *ignorante*, *supersticiosa*, *pagana*, en relación consigo misma —la religión oficial—, juzgada *a priori* como "auténtica" y "verdadera". Sobre este punto, Félix Báez apunta lo siguiente:

> Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. Subraya las relaciones entre los sujetos y la sociedad en situaciones concretas, contextuadas en la dialéctica de la "acción recíproca" que se expresa en procesos. Desde esta ventana analítica, el concepto de religión popular identifica imágenes del mundo, es decir, sistemas de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad (Báez-Jorge, 2011: 265).

Entonces, entendemos la religiosidad popular como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coheren-

te con el proceso social históricamente vivido, con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones que esto involucra. Este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que en la vida material posibilitan la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas —tanto políticas, como económicas y religiosas— en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. Queda claro que la religiosidad popular, como proceso social históricamente determinado, involucra elementos identitarios —como la figura de los santos patronos de los barrios— que crean una referencia común dentro de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, no sólo en el pueblo, sino en un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una cosmovisión, una historia semejante y formas de organización.

En este sentido, no podemos olvidar la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde, de una u otra forma, convivían distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas. Algunos de esos grupos detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de diverso tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, con distintos niveles de violencia, el colonizador español, nuevo detentor del poder hegemónico, impone un modelo completamente diferente ayudado dos fuertes brazos: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad no se dieron de manera esporádica, sino en un ordenado proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. La idea de un Dios único y verdadero, absoluto, daba el presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo cual significaba que no puede dudarse de que se hace lo correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, durante la Colonia, la iglesia atacó de continuo toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, con lo cual descontextualizó a las divinidades autóctonas de sus pro-

pios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana y los fenómenos atmosféricos, entre otros. Se prohibieron "los demás dioses" nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que en muchos casos pasaron inadvertidos a la mirada vigilante del clero colonial.

En apariencia, habían sido derrotados los "falsos dioses", destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones —ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos "derrotados"— fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Desde esta perspectiva, pueden encontrarse vías de explicación a la singularidad contemporánea de cómo estos grupos culturales de raíz indígena conciben a sus seres sagrados, como bien señala Báez-Jorge:

> ¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa, y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzindzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles? ¿Es propio de un Santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrenda sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlacoyalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifanía de Tlaloc [...] En mi libro *Entre los naguales y los santos* señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones, y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la santidad (véase Báez Jorge, 1998:155). En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se

> configura así una compleja criba simbólica dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico (Báez-Jorge, 2013: 23).

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, estamos refiriéndonos a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una "visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (Broda, 2001: 16).

Desde esta perspectiva, los santos —ya reformulados en estos contextos indígenas— se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente a la esfera de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos y demás, dejan entrever una procedencia totalmente diferente de la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación, es entendible y operativa sólo en el contexto social e histórico concreto que la formula, por lo cual no es posible generalizar la resignificación indígena —por ejemplo, de san Isidro Labrador en general, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales.

Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico. Cada uno de estos seres se integró con potencias específicas en el contexto indígena, de tal manera que así como en el contexto mesoamericano, la Cruz y San Isidro Labrador son buenos para traer la lluvia; San Juan y la Asunción son buenos para moderar el temporal; San Miguel Arcángel lo es para espantar el hambre, así, cada uno se integró en la religiosidad local con funciones específicas propias, un ámbito propio de dominio y poder para actuar sobre él, lo cual denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica de interacción entre lo propio y lo impuesto.

Las culturas indígenas que se desarrollaron desde época prehispánica en continua interacción en el territorio que hoy es México, después de la conquista, fueron vistos genéricamente como indios. Sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores que terminó convirtiendo a todos como indios; todo lo indio se consideró como igual. Además, sus diferencias con respecto de los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad; sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras que lo que no encontró un correlato o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos se convirtió en superchería, errores y mentiras, o —en el mejor de los casos— en un burdo remedo de la Verdad implícita en el modelo occidental. El término *cuarto mundo* —al que recurre Brotherston para titular su libro (1997)— ilustra claramente esa tendencia. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos: Europa, Asia y África. Adquiere un lugar en un plan ya diseñado y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Frente a esta interpretación tan pobre en alcance y tan injusta en su consideración, se requieren enfoques de otro tipo que permitan una interpretación donde el *otro* tenga cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde surgen reacomodos, negociaciones y rupturas.

En este sentido, apunta Félix Báez-Jorge: "En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales" (2011: 45), por lo que en el esfuerzo analítico se requiere colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. En estos planteamientos, subyace la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales que se configuran históricamente, por lo cual es imposible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico dependen de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. Estas

ideas implican la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

Conclusión

Desde la articulación de ideas expuestas en este aporte, pretendo mostrar que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado y que su ámbito de significación se reconstruye a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso) ¿no podría resacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la diversidad que las constituye. Por ello, enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de estas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

Así, en la diversidad de disciplinas que abordan estos fenómenos religiosos, cabe destacar que —aunque haya acercamientos importantes— las peculiaridades del ángulo propio de cada disciplina se mantienen y hacen que conserven de suyo el enfoque que les es propio.

Desde esta perspectiva, no puedo dejar de mencionar la antropología y la perspectiva misionológica de la iglesia católica, toda vez que en mi experiencia personal fueron las dos fuentes que estuvieron en la base de mi posicionamiento frente a estas manifestaciones sociorreligiosas populares. Son parte fundante en el avance de los trabajos inherentes al proyecto del Observatorio de la Religiosidad Popular, ya que la perspectiva institucional que le da cobijo y soporte es de inspiración cristiana con enfoque de misión.

Además, partí desde la antropología —a la que me considero adscrito—, para aportar lo necesario a la puesta en marcha del mencionado Observatorio, no sólo desde mi propia posición teórica, sino desde la interacción e interrelación con los colegas de esta disciplina. Juntos recorrimos el camino de formación con la doctora Johanna Broda, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; gracias a las actividades que ella generó, nos contactó con el doctor Félix Báez-Jorge en una fructífera relación académica. Una vez egresados, distintas actividades académicas nos congregaron y consolidaron un equipo de trabajo que rindió varios frutos en diversos momentos.

En la relación de la antropología y la visión de la iglesia frente a este tipo de fenómenos religiosos, encuentro el punto de contraste más fuerte en la intervención en el contexto cultural donde se manifiestan estos fenómenos religiosos. Desde la perspectiva antropológica, no hay razón para intervenir, pues no existe un referente suprahistórico y universal al cual adherirse. El desarrollo de cada cultura se daría asumiendo ella misma los cambios y transformaciones necesarios en su devenir histórico en medio del contexto social más amplio donde se halle inmersa.

En este sentido, la perspectiva misional, en mayor o menor medida, llegará a un punto en que —como parte de su tarea definitoria— vea necesario intervenir en la cultura "huésped" con miras a una mejora, una asignación de un contenido que el otro no tiene, o la instauración de un sistema de valores ajeno a ese entorno cultural, desde una posición universal y bajo el esquema del cumplimiento de un mandato que haría prescindible —o al menos muy abajo en la escala de valores— el reconocimiento intercultural, respeto y entendimiento desde la perspectiva ajena del ámbito de lo sagrado.

Tengo conciencia de las dificultades interdisciplinares en el abordaje del fenómeno religioso, especialmente en sus manifestaciones populares, lo cual implica estar lejos de las definiciones doctrinales, litúrgicas y canónicas centralizadas y controladas por un grupo que ostente la representatividad del grupo religioso total y pretendidamente universal. Me parece que la riqueza posible de la diversidad de enfoques sobre el fenómeno religioso puede ayudar a comprenderlo, aun con su complejidad y carácter polifacético que desborda los intentos monológicos de explicación desde un solo ángulo de observación.

Me gustaría terminar este texto incluyendo una referencia tomada de Félix Báez-Jorge, eminente erudito sobre la religión popular en México. Pero antes deseo referirme a la importancia de este académico.

Báez-Jorge ha formado varias generaciones de antropólogos, de los cuales algunos participamos en esta obra colectiva; vale decir que su influencia se ha extendido también a nuestros estudiantes, algunos de los cuales hoy también escriben en este libro. En buena medida, el espíritu generoso del doctor Báez-Jorge motivó de forma indirecta la gestación del Observatorio de la Religiosidad Popular, cuyos resultados en su primer año de vida se condensan en este volumen. En este espacio académico fundado en las bases teóricas que también él delineó extrañamos su presencia, pues debido a su condición de salud no pudo integrarse para ocupar el lugar que por derecho propio merecía en esta instancia. Lo tenemos muy presente, con sus agudas y atinadas reflexiones; es cierto que además han sido polémicas, pero siempre respetuosas y honestas.

El pasaje de su autoría que aquí referimos fue tomado de un texto de 2000:

> Los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican una aguda polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes. El clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como "pueblo de Dios") y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la "opción por los pobres" a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris misio,* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales, la catequesis debe tener en cuenta "las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular". Sin embargo, en nuestros días, la diversificación litúrgica apenas es aceptada; la Santa Sede continúa siendo la única que puede legislar en esta materia, en base a un canon centralista que impide el desarrollo de expresiones litúrgicas cercanas al pueblo. Analistas de la teología popular opinan, con razón, que las posiciones canónicas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en "los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo". Y cabe aquí la pregunta: ¿Cuáles serán las actitudes clericales hacia la religiosidad popular indígena en el contexto de la "Jornada del Perdón", iniciada

> por Juan Pablo II, acto fundamental del Jubileo por el cual la Iglesia cruza el umbral del nuevo milenio? Las respuestas a esta interrogante deberán examinarse, necesariamente, considerando las disposiciones legislativas que garantizan la libertad de pensamiento, conciencia, religión y respeto a la diferencia cultural, tales como los artículos 4° y 24° de la Constitución Política de la República, y el artículo 2°, inciso "a" de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el que se prohíbe expresamente "la discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos". En el plano internacional habrá de tenerse en cuenta el artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos, y el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (reconocido por la ONU desde 1976), en el que se establece la libertad religiosa y se prohíben medidas coercitivas contrarias a la libertad de cultos (Báez-Jorge, 2000b: 19-20).

Me parece prudente recordar y enfatizar que, detrás de lo que llamamos *expresiones religiosas populares*, está en juego un universo de problemas interculturales que desafían el concepto *misión* dentro de la iglesia católica. Mandato, respeto e interacción entran en juego en un entorno social de mucha pluralidad y apertura mucho mayor que hace algunas décadas, por lo que la redefinición de esta práctica merece establecer coordenadas claras para los interlocutores *ad extra* de la institución eclesiástica.

Desde esta perspectiva, habrá que resaltar una de las características esenciales de la religiosidad popular: su indisociable relación con la materialidad del individuo cifrada en el aquí y el ahora, en una relación *sui generis*, establecida entre los ámbitos de la inmanencia y la trascendencia. Sin prejuzgar sobre ésta a partir de principios fincados *a priori* por las enseñanzas intraeclesiásticas, desde la antropología reflejan una particular concepción de lo divino y el lugar que lo sagrado ocupa en el devenir humano desde la perspectiva singular de las culturas que vivifican estas expresiones cúlticas populares. ¿No se refiere el magisterio de la Iglesia a estos puntos de contacto en las diferentes culturas como *Semillas del Verbo*? Tal vez sea mucho más fácil tolerar esas semillas en el aula y la discusión abstracta, que reconocerlas como tales en la práctica real y concreta de las expresiones religiosas del pueblo, acuñadas y destiladas a prudente distancia de la normativa y prerrogativas oficiales. En este sentido —y con esto concluyo—, recordemos las palabras de una de las homilías de Mons. Romero en El Salvador, ahora que este personaje, canonizado popularmente desde que cayó asesinado en 1980, ingresa al ámbito de la oficialidad eclesiástica

tras su reconocimiento como "beato": "Lamentablemente, queridos hermanos, somos el producto de una educación espiritualista, individualista, donde se nos enseñaba: procura salvar tu alma y no te importe lo demás. Como decíamos al que sufría: paciencia, que ya vendrá el cielo; aguanta. No, no puede ser eso, eso no es salvar, no es la salvación que Cristo trajo" (Romero, 1988: 182).

Apéndice fotográfico

I. Agradecimiento a los santos

Las ofrendas a los santos como agradecimiento o "pago adelantado" por un favor reflejan una concepción de lo sagrado completamente inserta en el ámbito de la inmanencia. El aquí y el ahora se calcan en la vivencia religiosa con las urgencias e impostergables propios de la cotidianidad de una existencia encarnada.



Milagros ofrendados al Santo Niño de Atocha. Iglesia de Santa Inés,
Centro Histórico, CDMX
FUENTE: Ramiro Gómez Arzapalo



Milagros ofrendados a San Juan Diego. Iglesia de indios, La Villa, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Fotografías ofrendadas a San Juan Diego. Iglesia de indios, La Villa, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo

II. Personalidad de los santos como entes sagrados

En la religiosidad popular, los santos se convierten en personajes cargados de una profunda personalidad propia que les imprimen los relatos locales y los símbolos con que se presentan, reinterpretados por la comunidad que los adopta; más como personas que como imágenes inertes; más como vecinos que como referentes de una realidad ultraterrena.



Cristo indígena, náhuatl, proveniente del Estado de Guerrero.
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Virgen del Tránsito o Dormición de María. Iglesia del Pocito, La Villa, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Santo Entierro. Iglesia del Pocito, La Villa, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo

En las fotos 5 y 6 es posible notar que la vinculación afectiva con la imagen es decisiva y se incrementa por representaciones de momentos vitales cruciales y fundantes, como la muerte; además, resaltan la fineza en las expresiones y la personalidad de la que se dota a la imagen.

III. Conflictos entre lo oficial y lo popular en el culto. Estrategias de diferenciación entre lo propio y lo ajeno

Entre la vivencia religiosa cifrada desde la oficialidad y la vivencia religiosa popular se abren grandes brechas que, en contextos específicos, protagonizan luchas abiertas por el control del ámbito simbólico, el espacio

sagrado y el control cultual. Tal es el caso de la confrontación Santa Muerte - San Juditas, en la esquina de las calles de Jesús María y Emiliano Zapata, Centro Histórico del D.F., donde San Judas ha sido el único santo católico lo suficientemente popular como para hacer frente a la devoción creciente a la Niña Blanca en la localidad.






2ª C.
D Vanegas.
1869 ~ 1928
Jesús María
Emiliano Zapata





Esta imagen y las cuatro anteriores son del Centro Histórico, CDMX, de San Judas Tadeo y la Santa Muerte, cruce de las calles Jesús María y Emiliano Zapata, lugar donde se confrontan los cultos a San Juditas y a la Niña Blanca.

IV. Ofrendas a los santos

Las ofrendas o regalos a los santos dicen mucho de la mentalidad de los devotos. Por ejemplo, los regalos de juguetes al Niño Dios expresan la profunda integración de este ente sagrado en la vida íntima de los que le rinden culto, asumiendo al santo tan persona como los devotos lo son, con gustos, preferencias, deseos y enojos. En el caso de otras ofrendas, como las de San Pafnucio, patrón de las cosas perdidas, deja ver la realidad cotidiana en toda su dureza, pues se le entregan los volantes emitidos por la Procuraduría General de la República (PGR), en el caso de las personas desaparecidas, o un taxi miniatura, en el caso de un vehículo robado. Al Señor de los Rebozos se ofrece esta exclusiva prenda.



Divino Justo Juez. Templo de Santo Domingo, Centro Histórico, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Ataúd del Divino Justo Juez. Templo de Santo Domingo, Centro Histórico, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



El Santo Cristo del Rebozo. Templo de Santo Domingo,
Centro Histórico, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Rebozos recibidos de fieles agradecidos. Templo de Santo Domingo,
Centro Histórico, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



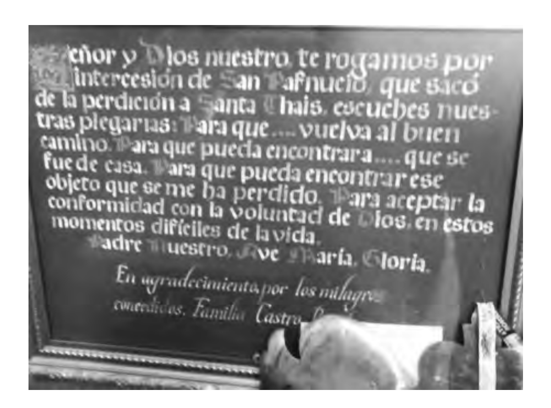
Santo Niño. Templo de Santo Domingo, Centro Histórico, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



San Pafnucio, Templo de San Fernando, Centro Histórico, cdmx
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



A los pies de San Pafnucio, volante de la PGR con los datos de una persona desaparecida.
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Oración a San Pafnucio, Templo de San Fernando, Centro Histórico
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo



Taxi de juguete ofrendado para recuperar el vehículo robado.
Fuente: Ramiro Gómez Arzapalo

Bibliografía

Aguado, José Carlos y María Ana Portal
1992, *Identidad, ideología y ritual*, México, uam.
Báez-Jorge, Félix
1998, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
2000a, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
2000b, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre, núm. 115, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 7-23.
2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
2013, ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Universidad Veracruzana, Xalapa.
Boff, Leonardo
1992, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Santander, Sal Terrae.
Broda, Johanna
2001, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.
Brotherston, Gordon
1997, *La tradición del cuarto mundo desde su literatura*, México, Fondo de Cultura Económica.
Fornet Betancourt, Raúl
1994, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México.
Giménez, Gilberto
1993, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 23-74, México, cnca.
1996, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, pp. 11-24, III Coloquio Paul Kirchoff, México, unam.
2000, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, México, unam/Porrúa.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso
2004, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular,* Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, enah.
2006, "Imágenes de Dios en la cultura", en *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*, VII Semana Teológica, cet-cirm, edtop, ifft, isee, uia, uic, ulsa y upm, México, pp. 125-135.
2007, "Una visión antropológica de la llamada: 'religiosidad popular'", Revista *Intersticios*, Universidad Intercontinental, año 12, # 26, pp. 147-164.
2008, "Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en Comunidades campesinas de origen indígena en México", Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada, núm. 24/1, enero-junio, artículo núm. 19.
2009a, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
2009b, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* inah- enah, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México, pp. 21-33.
2010, "Análisis de fenómenos religiosos sincréticos en contextos campesinos de ascendencia indígena desde un enfoque polémico: *religiosidad popular*", en América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, enah, pp. 204-219.
2011, "De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada (España), núm. 27/2, julio-diciembre, artículo núm. 29.
2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial. (Religiosidad popular campesina en México y procesos sociales implícitos analizados desde la antropología)*, Editorial Académica Española (eae), Berlín.
2013, "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio Editores.

2014a, "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 35-68.

2014b, "Aportes fenomenológicos al análisis de los fenómenos religiosos populares", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 9-24.

2014c, "Los brazos y piernas del Santo. La función social de los mayordomos desde la reflexión antropológica", en Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral urbana y mayordomías*, México, San Pablo, pp. 21-33.

2015a, "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", en Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores.

2015b, "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores.

Levinas, Emmanuel

2006, *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid, Encuentro.

Millones, Luis

2010, "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Romero, Mons. Óscar Arnulfo

1988, *Tiene que vencer el amor*, textos de Mons. Romero, de James R. Brockman (comp.), s.j. Lima, cep.

Sahagún, Fray Bernardino de

1986, *Coloquios y doctrina cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Wolf, Eric

1987, *Europa y la Gente sin Historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Miedo y salvación. Acercamiento psicosocial a la religión, *misión* y religiosidad popular

Alejandro Gabriel Emiliano Flores[2]
Universidad Católica Lumen Gentium

Toda una experiencia vivir con miedo.
Eso es lo que significa ser esclavo.
Roy Scott, *Blade Runner*

Lástima que no sobreviva,
pero ¿quién sobrevive?
Gaff, *Blade Runner*

Un grupo de miembros de la Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG) realizó una misión en la localidad de Santa Cruz Acalpixca.[3] La misión se realizó durante el período de Semana Santa, que abarcó del sábado 28 de marzo al domingo 4 de abril de 2015. La misión consistía en ir hacia aquellos que se reconocieran cristianos para escucharlos, orar con ellos y dotarlos de algunas herramientas para que pudieran vivir su fe de una mejor manera.

Este trabajo explora una explicación psicosocial del fenómeno religioso posmoderno, donde la llamada *religiosidad popular* adquiere relevancia al

[2] Maestro en Pastoral Urbana (UCLG). Licenciado en Psicología Social (UAM-I). Profesor-investigador y Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana. Docente en las licenciaturas de Psicología y de Teología de la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

[3] Santa Cruz Acalpixca pertenece a la delegación política de Xochimilco en el Distrito Federal de los Estados Unidos Méxicanos. Se encuentra a unos kilómetros del centro de Xochimilco. Se accede a ella por la avenida Tenochtitlan, que es parte de la carretera Xochimilco–Tulyechualco, y continuación por la avenida División del Norte. Importante vía terrestre, porque conecta a Xochimilco, extremo sur del Distrito Federal, con las vías de acceso al centro de la Ciudad de México.

dotar de sentido existencial a los contextos físicos, sociales y simbólicos. Se parte de una breve descripción del espacio de *misión,* así como de su dinámica, para después reflexionar sobre los elementos psicosociales presentes en el fenómeno religioso.

Los aportes sobre categorización social, identidad social espacial, son nutridos por las propuestas irracionales, no así ilógicas, del mundo posmoderno, secularizante y multicultural también con los aportes del índice de Catolicidad (iCat).

Breve descripción de los contextos físicos, sociales y religiosos

Antecedentes de la parroquia de Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco, México

Toda la región, conocida como *Señorío de Xochimilco*, fue considerada granero del Valle de México, debido al éxito de sus pobladores en la agricultura, gracias al desarrollo de la técnica de chinampas, que permitía el cultivo intensivo de vegetales, granos y frutos de manera regular. Ésta fue una de las razones para que las diferentes tribus guerreras que dominaron el Lago de Texcoco en la época precortesiana buscaran mantenerla bajo dominio exigiéndoles tributo; una de estas tribus fue el pueblo mexica.

El proceso de urbanización de la segunda mitad del siglo xx desecó grandes extensiones del lago de Texcoco y de los canales de Xochimilco. Entonces fue posible el trazo de calles, avenidas y nuevos asentamientos humanos.[4]

Santa Cruz Acalpixca forma parte de la región xochimilca. Al Este, colinda con San Gregorio Atlapulco; al Oeste, con Santa María Nativitas; al Sur, con el cerro de Cuauhuilama[5] y al norte, con Caltongo.

---

[4] Con la urbanización, se alteró el régimen hidrológico de la Cuenca, como consecuencia del entubamiento de las partes bajas de los ríos y de su conducción artificial, además de la transformación de la superficie de algunos en transitadas avenidas… También contribuye al cambio medioambiental la captación de los ojos de agua y manantiales, como los de Acuexcomoc, Santa Cruz Acalpixca, Nativitas y La Noria, en Xochimilco, para abastecer de agua a diferentes colonias de la capital. Este cambio ha afectado sensiblemente la forma en que los pueblos originarios de la Ciudad de México se apropian ahora de los recursos que solían ser abundantes (Mora, 2007: 27).

[5] El término náhuatl *Cuauhuilama* significa <<Cabeza de Anciana>>.

Actualmente el territorio de Santa Cruz integra, al sur, un área de montaña y, al norte, una región de las antiguas chinampas, ahora desecadas. Una parte de su historia se resguarda y muestra en su museo arqueológico, a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).



Santa Cruz Acalpixca



Dulce cristalizado de Santa Cruz Acalpixca

Actualmente, la elaboración del dulce cristalizado es una de las actividades económicas por las que los habitantes de Santa Cruz son reconocidos.

Respecto de la cuestión religiosa, el pueblo de Santa Cruz Acalpixca también es una parroquia. Su fiesta patronal se realiza el 3 de mayo de cada año y, aunque se refiere a la fiesta católica de la Santa Cruz" mantiene reminiscencias religiosas prehispánicas. Previo a la fiesta patronal, se sube al cerro de Cuauhuilama para desmantelar las cruces en su cima y bajarlas; una vez abajo, se les da mantenimiento para que, el día señalado, se les coloque en su sitio, en lo alto del cerro. Este rito es acompañado por una procesión en la que participa gran parte de la población.

El edificio de la cabecera parroquial es del siglo XVII, en cantera gris. El interior de esta edificación puede albergar a unas 50 personas; la capacidad del edificio parroquial es insuficiente en las fiestas, razón por la cual se acondicionó una capilla abierta para las celebraciones propias de Semana Santa.




La misión en Ampliación Tetitla, colonia de la parroquia de Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco, México.

Desde hace algunos años, el Rector de la UCLG, así como el director del plantel Tlalpan y la directora del plantel Xochimilco, han convocado a estudiantes de secundaria, preparatoria, licenciatura, docentes y personal administrativo de sus planteles, a participar en la Misión de Semana Santa que organiza la UCLG, bajo la autoridad del Obispo de la VIII Zona de Pastoral de la Arquidiócesis de México, quien determinó que la misión de 2015 fuera en Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco. Más de 30 personas, mujeres y varones, de todos los niveles de esta universidad acudieron a la convocatoria. Se formaron dos grupos: uno haría su misión en la zona de chinampas (Ampliación Tetitla) y otro, en la zona de montaña (San José de la Montaña).

El equipo de *misioneros* que acudió a Ampliación Tetitla estuvo conformado por 16 laicos y un presbítero. Este equipo de misioneros de la UCLG se unió al grupo de misión de la Parroquia de Santa Cruz Acalpixca destinado a Ampliación Tetitla. Ambos grupos formaron un solo equipo misionero.

Laicos participantes en la misión en Ampliación Tetitla

	Secundaria	*Preparatoria*	*Licenciatura*	*Administrativos*	*Profesores*	*Religiosas*
Varones	0	0	1	0	2	0
Mujeres	1	3	3	2	1	3

La misión inició el sábado 28 de marzo, con la llegada de los *misioneros* de la UCLG a la cabecera parroquial, y terminó el domingo 5 de abril, cuando el equipo misionero salió del territorio de la parroquia.

Los misioneros de la UCLG destinados a Ampliación Tetitla fueron ubicados en casas de dos familias de la comunidad, donde comieron, durmieron, se asearon y planearon las actividades de la misión.



Equipo misionero de la UCLG

Desde el inicio, el presbítero a cargo del grupo de misioneros dejó en claro que la misión estaba dirigida a "quienes reconocen los signos cristianos y se reconocen como cristianos". De este modo:

> La finalidad no es el proselitismo, no es ir con quienes no son cristianos, no es una misión *ad gentes*, tampoco es la realización perfecta de los oficios litúrgicos propios de los días santos, sino, sobre todo, es ir a la gente para escucharla en sus necesidades, acompañarla en lo que se pueda. Recuerden lo que dice la Escritura «He aquí a mi Siervo… La caña cascada no la quebrará, ni apagará la mecha humeante»[6]; de modo que los misioneros no deberán ser protagonistas, lo importante es la gente (Escuela Bíblica de Jerusalén, 1986).

[6] Mateo 12, 18-21.

Frente a esta perspectiva, la misión tuvo dos momentos.

El primero estuvo compuesto por visiteos matutinos a las casas habitación dentro de la demarcación de Ampliación Tetitla, guiados por las mujeres del equipo misionero parroquial, y por pláticas vespertinas para niños, jóvenes y adultos en el Centro Social y deportivo de la colonia. Este espacio tiene en una de sus equinas una pequeña capilla, tipo ermita, donde algunas vecinas se reúnen para rezar y orar.



Visiteo a las casas
de Ampliación Tetitla



Centro Social y deportivo
de Ampliación Tetitla



Ermita en una de las esquinas del Centro
Social y deportivo de Ampliación Tetitla

El segundo momento fue la participación de los misioneros y de la comunidad en los oficios de Semana Santa. Durante estas celebraciones, se propició que diversas personas de Ampliación Tetitla participaran tanto en la preparación como en el desarrollo de ellas: adecuación del lugar con la mesa y las sillas, selección de las lecturas, los cantos, las imágenes y los recorridos de las procesiones.



Preparación del lugar para las celebraciones



Participación de la comunidad en las celebraciones litúrgicas

La misión tuvo su término el Domingo de Resurrección con la celebración de la misa, un convivio y la despedida.

Análisis psicosocial del fenómeno religioso desde la misión en Santa Cruz Acalpixca

Sobre el miedo y el sentido de la vida

La relación tirante entre religión[7] y religiosidad popular[8] es compleja en su desarrollo dentro de la vida cotidiana porque conlleva una dialéctica entre los imaginarios sociales involucrados, que marcan complejos sistemas comportamentales ante los contextos físicos, sociales y simbólicos en juego; sin embargo, esta misma relación se funda en un origen común: el miedo.[9]

El miedo referido, en cuanto una de las seis emociones básicas del ser humano frente a su finitud vital y existencial, y sobre todo en la urbe, es respecto al sentido último de la vida.[10] Richard Sennett indica que "la cul-

[7] "La posición descriptiva de Juan Martín Velazco: 'La religión puede ser descrita como un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común estar inscritas en un ámbito de realidad original, que designa el término *lo sagrado*; constar de un sistema de expresiones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, etc, en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle»' (Díaz, 1997: 17). [Las cursivas son del autor.]

[8] "La realidad indicada con la palabra «religiosidad popular», se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual" (Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, 2002: 58). De aquí que pueda hablarse de un *catolicismo popular* frente a un Catolicismo Institucional u oficial respecto de la ortodoxia y la ortopráxis.

[9] Miedo n. m. (lat. *metum*). Perturbación angustiosa del ánimo ante un peligro real o imaginario, presente o futuro. 2. Temor o recelo de que suceda lo contrario a lo que se desea: tener miedo a caerse (Larousse, 2006).

[10] "La conciencia se da cuenta de que existe cuando se asusta, aunque también es cierto que la primera vez se asusta con cualquier cosa […] Incluso puede decirse que es cuando se asusta cuando comienza a existir. El susto ha de ser como la sorpresa ante la presencia de lo otro, de algo exterior a la conciencia misma y extraño al mundo propio, que le hace saber a uno mismo que está apartado del resto, frente a todo lo demás. O sea que el primer producto de la conciencia es el miedo, el susto que uno se da cuando le hablan de improviso o, en términos imaginarios, la muerte, o la presencia de la naturaleza como algo de lo que el ser humano ha sido arrancado, y ahora sí quien sabe cómo le vaya a hacer para seguir viviendo […] La cultura occidental debe [de] haber tenido un susto mayúsculo, de tal tamaño que a veces parece que el resto de su historia ha consistido en quitárselo." (Fernández, 2007: 281)

tura judeocristiana trata en el fondo con una experiencia de dislocación y desarraigo espiritual. El temor a la intemperie está en el corazón de la imaginación religiosa" (Fernández, 2007: 281). Temor[11] que no se reduce ni a la carencia de satisfactores materiales ni a la inaccesibilidad de trascendencia terrena, sino a la disputa por los modos de satisfacer, aquí y ahora, ese sentido de vida en un mundo expuesto a la inseguridad, a la incertidumbre (Emiliano, 2014).

Proyecto ilustrado: exclusión de lo irracional

El desarrollo de la cultura occidental ha privilegiado la razón como medio de encontrar refugio en el mundo, y permite que el ser humano piense que, de esa manera, podrá dominar la naturaleza para adquirir el control de su propia vida sin someterse a ningún destino determinado por fuerza ajena a sí mismo. Ése era el itinerario de la modernidad; un itinerario fundado en un optimismo antropocéntrico cientificista y moral.[12] Así, éste es un itinerario que pretende una felicidad dentro un mundo experimentado como caótico donde la razón instrumental permitirá al ser humano alejarse para siempre de la incertidumbre productora de miedo. La razón es, pues, desde sus orígenes, un modo de poder enfrentar los sentimientos de desazón que produce *estar a la intemperie* sin recurrir a explicaciones sobrenaturales, ultraterrenas o de entidades espirituales. No es de extrañar que este itinerario ilustrado buscara dos cosas en concreto: por un lado, romper con la religión, en cuanto institución social, debido al poder que ejercía en las realidades temporales desde una moral fundamentada en la

[11] Temor n. m. (lat. *timor*). Miedo, sentimiento de inquietud, de incertidumbre. 2. Recelo, sospecha, aprensión hacia algo (Larousse, 2006).

[12] "Los modernos e ilustrados esperaban que el método científico y el avance industrial trajeran por añadidura la felicidad al hombre de su época. La sociedad y el hombre plenamente felices y realizados eran el hombre y la sociedad plenamente moralizados. El ideal humano era un ideal moral, y el optimismo científico desemboca, en último término, en un optimismo moral intramundano. Finalmente el optimismo científico fundamentaba, desde un punto de vista epistemológico y metafísico, la constatación de que el mismo proceso histórico de secularización abrazaba el campo moral, pues el progreso moral era interpretado como acompañante ineludible del progreso racional y científico. En otras palabras, el progreso en la ciencia afirmaba, asimismo, la esperanza en ese anhelado progreso moral humano, no teológico ni providencial. Así quedaba configurado el moderno sentido de la historia, como un sentido no escatológico, sino intramundano y paradójicamente, intrahistórico, puesto que el fin de la historia, su meta y realización, quedaría dentro de las mismas estructuras y categorías históricas, como consecuencia de la misma secularización" (Rivas, 2012b: 23).

autoridad divina (poder que había permitido la subsistencia del mundo occidental hasta ese momento ante las invasiones de las llamadas *tribus bárbaras* que azotaron la Europa Medieval) y que, además, se buscara supeditar la práctica religiosa al ámbito subjetivo e individual delante de las instituciones sociales modernas y las prácticas colectivas de producción de bienes y servicios.

Arribo del sinsentido: la posmodernidad

Sin embargo, los resultados del proyecto ilustrado en el mundo moderno han recibido un sinfín de duras críticas debido a la desigual manera de otorgar herramientas para enfrentar la incertidumbre primigenia, de manera que, con ello, aseguran la estadía terrena de unos pocos; situación crítica que ha llevado a la posmodernidad en cuanto quiebre del proyecto moderno:

> No es la época siguiente y contigua, de superación o consumación de ésta [la modernidad] sino como la de su total fracaso [...] el prefijo "post" de la postmodernidad no se refiere a la superación; más bien sería como un vacío que esconde otro vacío, en una regresión serial de cronología autocongratulatoria o sólo un eufemismo de "anti", como una contraposición al proyecto moderno. En tal situación, podría hablarse [...] como "antimodernidad", "supramodernidad" o "tardomodernidad" y sería precisamente la etiqueta de descrédito, pues es signo de falta de dominación precisa y bien definida [...] dicho término sí representa la necesidad de abandonar la neurosis moderna, la esquizofrenia y la paranoia occidentales, fuente de los malestares que se han dado durante los últimos dos siglos (Rivas, 2012b: 25-26).

Este quiebre de la Modernidad produce diferentes posturas (Beuchot, 1999):

a) La postura neoliberal (el mercado sobre el Estado), en cuanto negación rotunda de los malestares producidos por el fracaso del proyecto moderno. Acepta que el proyecto moderno no está terminado y que sólo falta tiempo para que la razón se sobreponga a sí misma, con una moralidad nueva, capaz de lograr la felicidad prometida.

b) La postura reformadora de la social democracia y del Estado Benefactor (el Estado sobre los mercados) matiza los logros obtenidos por la razón técnica e indica que el camino es la aplicación de una moralidad nueva sobre el uso de las estructuras modernas para que guíen eficazmente la realización del proyecto ilustrado, evitando sus efectos nocivos, como la concentración de los capitales en pocas manos, la corrupción y la inseguridad.

c) La postura paleoconservadora (ni mercado ni Estado Moderno: la Monarquía) busca deshacer el camino andado hasta llegar a la época clásica, donde se hallan, de alguna manera, las instrucciones para recuperar el paraíso perdido; por ello, trata de recuperar las estructuras previas al ascenso de la burguesía al poder como son los gobiernos monárquicos, las sociedades aristocráticas con sus castas, así como todo aquello que legitime ese modo de vida.

d) La postura propiamente posmoderna busca nuevos caminos por medio de las nuevas racionalidades. Esta postura asume la multiculturalidad y, por tanto, cierto anarquismo, dado que el proceso civilizatorio no necesariamente responde a un evolucionismo sociocultural —emergido desde los postulados de Hegel en la filosofía y Darwin desde en la biología—, sino que se inclina por una construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1999) o una construcción de la realidad social (Olivé, 1994).

Imaginarios religiosos urbanos y actitudes posmodernas

Tras todas estas posturas existe una actitud hacia lo religioso, porque, después de varios siglos, la religión cedió terreno a las instituciones laicas de la modernidad; pero no sucedió lo mismo con lo religioso y la religiosidad, debido a que "la vida humana implica por su propia naturaleza privaciones y aflicciones de diversos tipos que no pueden ser satisfechos por medios mundanos. Las ideas religiosas constituyen una guía para la obtención de recompensas, y son por tanto en sí mismas valiosas recompensas. La recompensa fundamental es la respuesta sobre el sentido de vida" (Rivas, 2012a).

Así, pueden ubicarse la actitud jacobina[13] que insiste en la supeditación de lo religioso a las instituciones sociopolíticas —tanto de derecha como de izquierda—, la actitud radical paleoconservadora[14] y la actitud hacia nuevos caminos religiosos, de acuerdo con las diferentes racionalidades. Actitudes que, en apariencia se contraponen, pero que comparten la radicalización por la posesión y acceso a una realidad numinosa dadora de sentido, ya en una realización intramundana, ya en una trascendencia terrena, sea por los caminos seguros de las Tradiciones o por los derroteros de las apropiaciones populares y populacheras, pero todas ellas buscan un refugio ante el miedo generado por el caos mundano en que se desarrolla la vida cotidiana posmoderna.

Las diferentes posturas brevemente descritas, con sus actitudes, son parte de los imaginarios urbanos que no son meras entelequias descarnadas flotantes en una especie de éter fantasmal e intangible, sino que toman carne, se objetivan, en los diversos grupos humanos que habitan la ciudad; imaginarios[15] que marcan esquemas cognitivos, actitudinales, emocionales y comportamentales ante la búsqueda, posesión y acceso de sentido de vida que haga vivible la vida urbana (Agudelo, 2011: 8).

La religión como respuesta a la búsqueda de sentido de vida

La ciudad —siempre generosa— dota, de múltiples formas, a sus habitantes con las herramientas indispensables para que puedan conservar la propia vida tanto dentro de la legalidad como fuera de ella,[16] aunque

[13] "Burleigh no ve esta historia como una lucha entre creyentes y desencantados, sino como un conflicto incesante entre fanáticos de dioses distintos, hermanados por el anhelo de recuperar la unidad perdida, por la profunda convicción de estar a la vanguardia de la verdadera regeneración del hombre y, sobre todo, por la tenacidad con que buscaron imponer su propio evangelio a las muchedumbres sedientas de salvación" (Mijangos y González, 2006).

[14] En el caso específico de la Iglesia católica, se busca regresar al período de la cristiandad y a las prácticas tridentinas: predominancia del latín en el culto, misa de espaldas al pueblo, música sacra, injerencia de la Iglesia tanto en las realidades temporales como en las espirituales.

[15] Los imaginarios sociales, en general, y los religiosos, en particular, están caracterizados, entre otras cosas, por ser: "reales", pues su existencia, aun la intangible, impacta sobre los comportamientos; complejos, pues su formación dinámica no es unidireccional, participan tanto individuos y grupos como la sociedad en general; veraces, dado que no se discuten, son supuestos de entendimiento cultural; trasmisibles, sus contenidos pasan de generación en generación conservando un bagaje sociocultural identitario; útiles, pues permiten los esquemas cognitivos, actitudinales, emocionales y comportamentales ya para los sucesos comunes como para los extraordinarios, nuevos o disruptivos (Agudelo, 2011).

[16] México ocupa el segundo lugar en impunidad entre 59 países pertenecientes a la ONU (Le Clerq y

dicha vida, por mucho, no pueda identificarse con un promedio de "vida digna";[17] sin embargo, al cubrir mínimamente lo básico-material, la conciencia del ser humano le cuestiona sobre los motivos para que él ocupe ese espacio social y le impulsa a encontrar sentido a su condición dentro de la sociedad en que ha elegido subsistir. Si está satisfecho con su condición de vida, no sólo perseguirá la conservación de su propia superioridad, sino que, además, insistirá en extenderla de modo que el *status quo* no sufra modificación alguna. Si, por el contrario, no está conforme con la situación de vida se valdrá de estrategias individuales (movilidad social o comparación social) o estrategias grupales (competición social, creatividad social o redefinición de las características), según descubra dicha situación como legítima o ilegítima y como permeables o impermeables las fronteras sociales (Tajfel, 1984). Este dinamismo de la identidad social urbana permite una aproximación a la búsqueda de acceso y posesión del sentido de vida en aquello inmaterial —*numinoso*— denominado *Dios*, que prodigará seguridad *cosmológica* y *cosmogónica*, en cuanto proveedor y salvador.

Las personas recurren a las estructuras conocidas en su búsqueda de sentido de vida para superar el miedo e inseguridad en su entorno inmediato, especialmente a la religión.[18] Esa búsqueda de seguridad, en cuanto sentido vital, es posible porque si en algún momento se *perdió*, antes se poseía y es posible recobrarlo recurriendo a *aquello* que no se identifica totalmente con la materialidad de la vida cotidiana neoliberal consumista, porque, hasta el momento, la posesión de esa materialidad sólo se ha quedado en efímero cumplimiento de seguridad; sin embargo, el nuevo esfuerzo no puede prescindir de esa misma materialidad debido a la constitución de los imaginarios sociales posmodernos, donde la materialidad

Rodríguez, 2015: 41). Lo anterior indica que México, en especial aunque no únicamente, ha desarrollado un sistema de impunidad que, de manera negativa, permite toda subsistencia humana inmediata, fuera del sistema legal y contra los derechos humanos aunque esto conlleve, a la larga, la decadencia de las instituciones sociales. Ahora: "Por impunidad se entiende la inexistencia de hecho o de derecho, de responsabilidad penal por parte de los autores de violaciones, así como de responsabilidad civil, administrativa o disciplinaria, porque escapan a toda investigación con miras a su inculpación, detención, procesamiento y, en caso de ser reconocidos culpables, condena a penas apropiadas, incluso a la indemnización del daño causado a sus víctimas."

[17] El índice de desarrollo social del Distrito Federal de los Estados Unidos Mexicanos se encuentra en 0.7899, lo cual se traduce en un índice *bajo*, pero muy cercano a *medio*, de acuerdo con los datos del Gobierno del Distrito Federal (Sideso, 2010).

[18] En el caso de las unidades habitacionales, particular forma de vida urbana, se busca la armonía dentro de la familia y la unidad con los vecinos en la relación con Dios (Emiliano, 2014).

es puerta precaria de resguardo. En este horizonte cognitivo, las instituciones y estructuras religiosas se muestran como aquellas que, partiendo de la materialidad del culto, arriban a la posesión de la seguridad esperada, a esa *realidad numinosa*, *trascendente*, *intemporal* y *totalmente estable*: Dios.

Así, a partir de los diversos contenidos —cognitivos, actitudinales, identitarios axiológicos, emotivos, comportamentales— de los imaginarios religiosos posmodernos, los individuos identificarán el acceso a la divinidad en la religión y no dudarán en recurrir a ella para fundamentar su situación vital experimentada como resquebrajada. Sin embargo, encontrarán que la religión, en cuanto experiencia religiosa institucional e institucionalizada, marca desde la *Ley* distancias de pertenencia de acuerdo con su *ortodoxia* y su *ortopraxis*. Distancias simbólicas de religiosidad que gradúan el acceso a la experiencia de seguridad salvífica —sentido de vida— ante la situación vital que se enfrenta. Distancias que son asumidas por los fieles debido a la impermeabilidad de las fronteras religiosas y a lo legítimo de la propia situación. Distancias que son traducidas y legitimadas con el material cognitivo de los imaginarios religiosos: "Dios ama a los buenos y detesta a los malos".[19]

De este modo, se muestran dos imaginarios religiosos contrapuestos en relación con su finalidad inmediata: *conservar puro el templo y su culto de aquellos cuya vida está manchada por su lejanía de Dios*, finalidad que administra el acceso a la experiencia religiosa salvífica y a la posesión de seguridad intramundana; no obstante, son dos imaginarios sociales que se tocan en su finalidad última: la experiencia de seguridad ante el mundo caótico y amenazador, *quitar el miedo ante la finitud y caducidad temporal por medio de un vínculo significativo*.

Los fieles requieren seguridad, la buscarán o la autogestionarán —para ello ha servido el desarrollo moderno, para el empoderamiento del individuo (Hiernaux, 2008)—, con tal de acceder a ese cosmos que arranque de la incertidumbre.[20] Pondrán en práctica esa religiosidad popular heredada

---

[19] "El bueno obtiene el favor de Yahvé pero él condena al hombre taimado. / Nadie se afianza por la maldad, la raíz de los justos no vacilará" (Pr. 12, 2s) (Escuela Bíblica de Jerusalén, 1986).

[20] "Podemos decir que la vida [...] presenta tres características, a saber: autosuficiencia, en tanto que es un conjunto de tendencias, es un movimiento sin sustrato¸ autotélica, en tanto que no puede comprenderse, sino sólo desde ella misma; que está provista de significatividad, en cuanto que los presupuestos para cualquier teoría de la vida lo tomamos de ella misma, en un proceso circular" (Rivas, 2012b: 49).

y asumida que se caracteriza por lo suprarracional e intuitivo, lo simbólico e imaginativo, lo emotivo y vivencial, lo festivo y celebrativo, el humor y la crítica, sin olvidar lo comunal y lo político (Maldonado, 1985). La vía colectiva será la elegida para la práctica de la religiosidad popular, porque las fronteras impermeables de la religión permiten a los individuos cierta identidad excluida, la cual se ahoga en la masa anónima. Así, mediante esa religiosidad popular de grupo, se construye el vínculo significativo que se objetiva en la solidaridad, la caridad, la cercanía física y emocional. Un vínculo tan significativo que se descubre de súbito como sentido de vida: andado el camino ya hay una cierta armonía con los vecinos y una cierta unidad intrafamiliar. Por medio del grupo, se descubre que hay algo más, algo superior al grupo que da seguridad y refugio, que permite estabilidad y no es mera cuestión identitaria que propicie la cohesión social con pautas normativas… ese otro, a los ojos de los miembros del grupo, debe de ser *Dios*.

Religiosidades populares

A la religiosidad popular no se le circunscribe sólo en las manifestaciones religiosas enlazadas con los orígenes prehispánicos de Latinoamérica —que dentro de su folclore muestran cierta desviación patente de la ortodoxia de la religión sin llegar a la ruptura—, sino que abarca todas las esferas de la cultura que inciden en la superación del temor primordial. Es decir, cada grupo social, más o menos homogéneo, cuenta con distintos elementos socioculturales con los cuales gestionará su acceso y posesión de la seguridad vital, la cual retomará las distancias religiosas desprendidas de la *Ley* de la Religión. Algunas coincidirán, mientras otras se alejarán de esa *ortodoxia* y *ortopráxis* institucionalizada. Se justifican y legitiman así los diferentes estratos religiosos. Los llamados *comprometidos* se encontrarán al centro de una religión en particular, siempre unidos a su jerarquía, mientras que, al otro extremo, se encontrarán aquellos que han roto con esa religión y han pasado a ser miembros de otra institución religiosa.

Desde este aspecto puede hablarse de diferentes tipos de religiosidad popular: del indígena, del comercio informal, del oficinista, del universitario… cada una de estas religiosidades populares utilizará sus propios elementos culturales en la búsqueda de sentido de vida. Religiosidad popular compleja que muestra tantos rostros como mezclas sincréticas puedan

realizarse en los distintos grupos religiosos que puedan darse, pero que tienen un solo corazón al reconocer su búsqueda cósmica trascendente, valga la redundancia, inagotable en esta inmanencia.

Religiosidad popular misionera

En el caso de los esfuerzos misioneros de la religión, puede hablarse de una cierta religiosidad popular más refinada en sus métodos y aproximaciones, pero que, de muchos modos, se alejan del cumplimiento de la estricta *ley*. En otras palabras, los diferentes grupos misioneros tienen su propia religiosidad popular, pues logran actualizar los contenidos doctrinales de la institución religiosa por medio de su cultura particular. Mediante el diálogo intercultural que los misioneros mantienen con los contenidos doctrinales, éstos se encarnan en acciones vinculatorias significativas concretas para volver habitable un mundo que se experimentaba inasible, fugaz y amenazador. Experiencia religiosa que se revela dotadora de sentido en su relación con Dios. Experiencia grupal significativa que propicia una identidad social urbana satisfactoria que requiere no sólo de conservación, sino de expansión; de ahí su carácter *misionero*: compartir la redención y salvación en Dios.

Hay que hacer notar que los grupos de misioneros propiciatorios de vínculos significativos y trascendentes no sojuzgan, descalifican o excluyen a quienes no han podido cumplimentar la ley de la religión al pie de la letra, sino que apoyan a pequeños grupos de fieles identificados como *comprometidos* —con Dios, mediante su colaboración con la jerarquía de la religión– para ir a aquellos definidos como *alejados*. Este aspecto es crucial. Aunque los misioneros suponen —erróneamente— que la falta de cumplimentación de la ley es debido a una tara axiológica originada en una falla cognitiva, se dirigen —sin plena conciencia— hacia aquellos que se autodenominan como *fieles que tratan de ser buenos practicantes* y aquellos que se asumen como *malos practicantes*.[21] Así se enlazan con aquellos que, de muchas maneras y sin saberlo con precisión, ya los esperaban para

[21] Las personas que "tratan de ser católicos" se esfuerzan por ser mejores, pero, por diversas circunstancias, no lo logran (v. gr., personas que trabajan en domingo). Los que se asumen como "malos católicos" perciben la imposibilidad de mejorar su situación debido a las propias condiciones de vida en que se desarrollan (*v. gr.* divorciados vueltos a casar).

renovar su sentido vital dentro de la religión de pertenencia. Esto es posible debido a que, por algún tiempo, los misioneros viven con esos grupos, dentro de sus contextos físicos, sociales y simbólicos, donde comparten la misma suerte y destino. Esta interrelación se vuelve diálogo cultural que renueva tanto a los misioneros como a los comprometidos y aquellos que fueron llamados alejados pero que no lo estaban tanto.

Ciertamente se trata de una misión *ad intra*, pues los fieles de otras religiones y los individuos sin o contra la religión conservan una distancia simbólica tan grande que se convierte en ausencia dentro del horizonte cognitivo de cualquier *misionero*. La misión *ad extra* o *ad gentes* debería constituirse desde otro paradigma existencial, distinto del proselitismo de la cristiandad, pues entre radicales sólo hay enfrentamientos fanáticos.

Discusión

En cuanto religiosidad institucionalizada, la religión requiere una normativa (ley) que arranque el caos amenazador y generador de angustia de la realidad de la vida diaria, erigiéndose ella misma como piedra angular del cosmos apacible y dador de seguridad. Dos elementos forman parte de tal normativa: la ortodoxia (doctrina correcta) y la ortopraxis (culto correcto). De esta normativa estabilizadora, se establecen distancias sociales justificadas en la elección divina (vocación), que marcan una cierta impermeabilidad social, no sólo para formar parte de la estratificación sociorreligiosa, sino de acceso a la posesión y administración de los elementos de seguridad y refugio.

El sujeto contemporáneo busca el acceso y posesión de un elemento inmaterial y trascendente que dote de seguridad intramundana, pues el proyecto moderno no ha cumplido su promesa de vida desde el mercado y el consumismo, así que autogestiona los elementos socioculturales con los que cuenta para construir sincréticamente modos de relación salvífica, de acuerdo con las impermeables fronteras marcadas por la religión. Si bien es cierto que se sabe parte de un cierto nivel de pertenencia a esa religión excluyente, también es cierto que recurre a los caminos a la mano para esa búsqueda de sentido de vida. He aquí que surge su religiosidad popular posmoderna, siempre de acuerdo con el estrato sociocultural de

pertenencia y con un cierto grado de refinación que le permitirá moverse a un nuevo nivel de pertenencia en su religión.

Los grupos misioneros son grupos de fieles que, en diálogo intercultural, han renovado los contenidos doctrinales y rituales para dotarse de un sentido de vida que los resguarde del caos de la vida cotidiana y les permite continuar con esa vida cotidiana en que se desarrolla su propia vida. Esa síntesis regeneradora y recreativa de los grupos misioneros exige ser expandida a los otros, percibidos como desprovistos de horizonte esperanzado; exige ser compartida con ellos para ayudarlos en su búsqueda de seguridad trascendente. Sin embargo, hay que considerar un doble propósito debajo de ese esfuerzo ingenuo de expansión y compartir. El primero, poner a prueba el sentido de vida revelado, pues sólo de esa manera se corrobora la eficacia del sentido de vida encontrado; el segundo, apropiarse de nuevos elementos socioculturales que nutran la síntesis construida, ya que de esa manera se da un proceso continuo de conservación de la identidad social adquirida desde las distancias religiosas impuestas por la religión y su ley. De ahí que, al regresar de su misión, más de un misionero exprese: “ellos te enseñan más de lo que tú les puedas enseñar”. Es un motivo por el cual será necesario regresar para continuar con la misión.

Bibliografía

Agudelo, P. A.
2011, "(Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope. Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales". *Uni-Pluri/Versidad*, núm. 11, vol. 3, pp. 1-18. Disponible en http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/view/11840/10752

Berger, Peter y Luckmann, Thomas
1999, *Construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Beuchot, Mauricio
1996, "Marco y consecuencias de la postmodernidad", en ifsam, Libro anual, 1995-1996. *Hombre contemporáneo y pensamiento cristiano. Jornadas ifsam*. México, Instituto de Formación Sacerdotal de la Arquidiócesis de México, pp. 9-30.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.
2002. *Directorio sobre piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*. Vaticano, Arquidiócesis Primada de México.

Díaz, Carlos
1997, *Manual de Historia de las Religiones*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Emiliano, Alejandro
2014, "Retos pastorales de las Unidades Habitacionales", en M. Eckholt, y S. Silber, *Vivir la fe en la ciudad de hoy*. México: San Pablo, pp. 311-328.

Escuela Bíblica de Jerusalén
1986, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Fernández, Pablo
2007, "La hechura de los sentimientos", en M. Á. Aguilar y A. Reid, *Tratado de Psicología Social*, Barcelona. Anthropos-uam Iztapalapa, División csh, pp. 281-297.

Hiernaux, Daniel
2008, "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana", en Iztapalapa, *Imaginarios urbanos de la dominación y de la resistencia*, núms. 64-65, pp. 17-38.

Larousse
2006, *Diccionario enciclopédico usual*. México: Larousse.

Le Clerq, J. A., y G. Rodríguez

2015, Índice Global de Impunidad. México: cesij-udlap, Consejo Ciudadano de Seguridad y Justicia.

Maldonado, L.

1985, *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae.

Mijangos y González, P.

2006, "De jacobinos, nacionalistas y reaccionarios. Dos acercamientos a la historia religiosa del siglo xix", en *Revista de Historia Internacional* núm. 25, pp. 146-153, Reseñas. Disponible en http://www.istor.cide.edu/archivos/num_25/resenas.pdf

Mora, Teresa

2007, *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Olivé, León

1994, *La explicación social del conocimiento*. México: unam.

Rivas, Ricardo

2012a, "Cristianismo y secularización", *Efemérides Mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, núm. 88, vol. 30, pp. 59-80.

2012b, *Ensayos críticos sobre la posmodernidad. Crisis de sentido de la vida y la historia*, México, Universidad Intercontinental.

Scott, R.

1982, *Blade Runner* [Película].

sideso

2010, *Política Social. Índice de Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal, Delegación, Colonia y Manzana,* Sistema de Información del Desarrollo Social. Disponible en www.sideso.df.gob.mx/index.php?id=551

Tajfel, Henrie

1984. *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.

Religiosidad popular y misión. Interculturalidad implícita

Higinio Corpus Escobedo[1]
Universidad Intercontinental

Los ricos y variados temas que hemos reunido en este libro van haciendo explícitos los aspectos primordiales que ayudan a identificar, relacionar y proyectar las acciones humanas hacia una plenitud de vida. En este mismo sentido, quiero sugerir algunos vínculos de unidad y comunión entre la religiosidad popular, la misión y las culturas. El aporte recoge estudios que se proponen y abordan en las ciencias humanas y en la misionología desde hace tiempo.

La misión a la que hacemos referencia en este aporte es cristiana y religiosa. Es religiosa, porque brota naturalmente de la fe en Dios. En esta mediación para la unidad y comunión, del ser humano con Dios y de los seres humanos entre sí, se da el encuentro de la gracia divina, ofrecida como don universal y gratuito, con la fe humana como adhesión personal y respuesta al amor en reciprocidad. En este diálogo que es Palabra nacida del Amor, escuchada y acogida con fe viva, manifestada en acciones de amor, va realizándose esa mediación que revela y comunica el don por el que Dios hace posible el encuentro transformante con Él y nos hace partícipes de su vida eterna. Es cristiana, porque encuentra en Cristo esa mediación de unidad y comunión con la divinidad y con la humanidad en el mundo.

Esta misión religiosa es también histórica y cultural. No refiere a un amor divino que se revela y se comunica en forma abstracta y atemporal. Es imposible que la verdadera experiencia y expresión humana de fe reli-

[1] Licenciado en Misionología por la Universidad Pontificia Gregoriana, en Teología por el Instituto Máximo de Cristo Rey, y en Filosofía por el Instituto Internacional de Filosofía. Docente del programa académico de Teología de la Universidad Intercontinental. Experiencia pastoral en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital y experiencia misionera en Corea del Sur. Colabora en la preparación de la maestría en Misionología y en la fundación del Instituto Intercontinental de Misionología.

giosa se reciba y se comunique visiblemente si no es comprendida y manifestada en formas culturales asumidas en la vida de quienes viven en cada determinado tiempo y espacio.

En este sentido, es imprescindible acercarse a la historia de la misión cristiana, que no es otra que la historia de cómo la Iglesia se hace presente en los diversos contextos culturales, si se quiere comprender la identidad de la religiosidad popular, en especial, de aquella cuyas formas tienen su origen en el modo como la fe cristiana fue recibida en sus culturas, mediante expresiones culturales bien determinadas por el occidente. Historia que ha de considerarse en unidad de memoria, realización y esperanza eclesial en la realización de una tarea misionera que busca ser acorde con cada interlocutor del diálogo misionero en esos tiempos y contextos culturales bien determinados.

En su caminar, esta historia también ha dado grandes pasos en la ciencia y en la tecnología, que busca que la vida humana sea más libre y plena. Por eso, es cosa noble estar predispuestos a comprender a todo hombre, a analizar todo sistema, a dar razón a todo lo que es justo; esto no significa absolutamente perder la certeza de la propia fe o debilitar los principios de la moral, sino disponerse al diálogo y encuentro, principio de unidad y comunión que transforma y enriquece la vida humana. Todo ello invita a colaborar en un diálogo interdisciplinar que fomente la conciencia de ser humano, como individuo abierto a la comunidad, y en formación de comunidades locales el espíritu universal en busca de configurar una verdadera comunidad humana de tal forma que todos puedan encontrar "la insondable riqueza de Cristo" (*cfr. Redemptor hominis*, 4).

En esta tarea de unir y dar esperanza a un pueblo que sufre y anhela vida plena, encontramos las llaves para abrir las puertas que comunican entre sí la cultura con la vida, la vida con el anhelo religioso, la religión con la formación de un pueblo bien identificado, y la unidad de los diversos pueblos en la comunidad humana que es la utopía cristiana de la Misión. Es una utopía que parte de la certeza de que la fe es un bien y el evangelio, el mensaje más hermoso jamás recibido el mundo. Un bien necesario a todos, recibido como don, pero que no les pertenece en modo exclusivo, ya que todos tienen derecho a él, lo necesitan y anhelan desde lo más profundo de su ser.

Los discípulos habrían sido infieles a su maestro si no hubieran llevado hasta el fin del mundo lo que ellos gratis habían recibido. El punto de partida de este universalismo no es el deseo de poder, sino la convicción de haber recibido el conocimiento que salva y el amor que redime: el amor misericordioso de Dios que se difunde sin límites y sin exclusión alguna (Ratzinger, 1993).

Este trabajo, además de la introducción y conclusión, de acuerdo con el título señalado, consta de dos partes, En la primera, se aborda el tema de la relación entre la religión popular y misión; en la segunda, el tema de la interculturalidad en relación con la actividad misionera.

Religiosidad popular y misión

Hay una religiosidad fundamental que es connatural a toda la humanidad. No proviene de una cultura sofisticada, sino del planteamiento de preguntas profundas y fundamentales para vivir con sentido. De ellas, surge la exigencia de trascenderse a sí mismo para encontrar respuestas existenciales. Tanto el pigmeo del África central como el más famoso erudito se plantean, en lo más íntimo de sí mismos, las mismas cuestiones a las que intentan responder. ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy? ¿Cuál es mi destino? ¿Soy un ser que debe terminar su existencia en la tumba o me espera una vida inmortal? ¿Por qué existe el dolor, la angustia que amenaza mi existencia? ¿Por qué el dolor de los inocentes? ¿Cuál es el destino de esta humanidad y del universo? ¿Cuál es el sentido de la vida y de las cosas que nos rodean? Con base en estas preguntas existenciales que no son en absoluto filosóficas y reflexionadas, surgieron y se organizaron las religiones. Teóricamente, éstas podrían desaparecer, pero las demandas de lo religioso permanecerían como una inquietud permanente de la humanidad.

En los sesenta, algunos sociólogos y teólogos radicales profetizaban la muerte de Dios y la desaparición de la religión. Había quienes pensaban necesario eliminar la palabra *dios* del vocabulario, de la cultura y de la mente de todos si se quería que el hombre se desarrollase plenamente. Dios tenía que morir para que viviera el hombre. Sin embargo, la historia ha demostrado lo contrario. Con el atentado a la muerte de Dios, apareció también progresivamente el atentado a la sobrevivencia misma del hom-

bre: los genocidios perpetrados en el siglo xx no tienen igual en la historia de la humanidad.

En 2000, nos encontramos aún frente a este problema de Dios y de la demanda religiosa de la humanidad. No se plantea en los mismos términos del pasado, pero es uno de los puntos más punzantes de la existencia contemporánea. Lo que la cultura creía sepultado para siempre, la lucha con base en un credo religioso se convirtió en una trágica actualidad. Muchos conflictos tuvieron como excusa o causa concomitante precisamente el factor religioso. Los Balcanes, el oriente Medio, India, Indonesia. Algunas actitudes fundamentalistas son reacciones en defensa de Dios (Alá), de lo religioso que es lo más íntimo de su cultura que ordena y estructura vida, conciencia y corazón de algo mucho mayor que el capital o cualquier ciencia positiva que busca marginar o suplantar a Dios. El Dios expulsado por la puerta volvió a entrar por la ventana.

La imponente inmigración que acerca y pone en contacto religiones y culturas muestra diferencias que frecuentemente obstaculizan la convivencia y dificultan la comprensión. Según algunos, la convivencia entre diversas culturas y religiones será el problema más difícil que afrontará la humanidad en los próximos años.

En lo que se refiere a la religiosidad popular, las ciencias sociales han encontrado en ella una rica fuente de estudio y han puesto de relieve las formas en la que el pueblo sencillo vive y celebra la fe que da sentido a su existencia. En ellas, encuentran importantes elementos para el conocimiento de las identidades y culturas de las diversas comunidades. Por el contrario, en lo que mira a la Misión, el menosprecio que continuamente pesa sobre las expresiones religiosas católicas, se debe a la carga negativa que ha traído consigo cierto tipo de misión alejada del evangelio. La actividad misionera, realizada en estrecha colaboración con la gente de poder y de gobierno, es identificada generalmente como nacionalismo, y las actitudes del misionero como colonialistas, conquistadoras, adoctrinadoras y paternalistas, caracterizadas por personas provenientes de naciones occidentales en tiempo de dominio colonial.

Generalmente, estas actitudes adoptan formas discriminatorias, excluyentes y dominadoras que fortalecen el etnocentrismo craso, capaz de eliminar o descartar los valores que son diferentes. De esta manera, la actividad misionera se realiza no conforme al Evangelio, cuya norma, signo

y testimonio de la fe en Cristo es la caridad que fundamenta la fraternidad humana. Así, es la ambigüedad entre la cruz y la espada, entre los intereses evangélicos y aquellos políticos, la que lleva a calificar este tipo de misión como algo malo y negativo que lo único que aporta es dominación y violencia, muerte y destrucción.

El sentimiento de aprecio por la religiosidad popular y el menosprecio por el tipo de conquista espiritual realizado en la misión da origen a ciertas actitudes de aceptación y rechazo de la religiosidad popular. En algunos casos se busca definirla como si fuera una expresión religiosa del pueblo sin relación alguna con la fe cristiana y, en otros, se define la fe cristiana como totalmente diferente de la religiosidad popular. Estas definiciones se contraponen o marchan en forma paralela. Así, se denomina *popular* aquel tipo de religiosidad que expresa las formas en las que la gente sencilla (del pueblo) expresa, vive y celebra su fe sencilla; En cambio, se denomina *oficial* a las formas de religiosidad expresada mediante la liturgia, católica por elites o jerarquías eclesiales que han logrado asimilar los contenidos dogmáticos y morales, difícilmente comprendidos y asimilados en los pensamientos y sentimientos de la gente del pueblo.

En la situación actual y desde la perspectiva misionera, se plantean preguntas nucleares que es necesario tomar en cuenta en esta aportación:

- ¿Puede la religiosidad popular satisfacer los anhelos humanos más profundos sin asumir los contenidos esenciales de la misión?
- ¿Se puede realizar la misión al margen de la religiosidad popular?
- ¿Es posible el encuentro y enriquecimiento mutuo de la religiosidad popular y la misión?
- ¿Cuáles serían los medios y sus características?

Esta primera parte, que se refiere a la relación entre la religiosidad popular y la misión, es desarrollada en cuatro puntos:

a) El problema: un pueblo religioso, pero dividido y divorciado en la vida.

b) Una propuesta: la conciencia misionera de comunión y unidad "católica".

c) La gran tentación triple. Obstáculo para el diálogo y el encuentro.

d) La misión y los misioneros de hoy.

a) El problema: un pueblo religioso, pero dividido y divorciado en la vida

Cualquiera que haya asistido a la Basílica de Guadalupe, San Juan de los Lagos, Chalma u otro santuario donde se congrega el pueblo para expresar su fe, ha podido distinguir claramente la práctica y experiencia religiosa de la gente sencilla, de aquella litúrgica que propone formas particulares de oración y culto. En el mismo lugar y al mismo tiempo, es posible ver gente concentrada en el culto católico y gente concentrada en la peregrinación, flores y ofrendas de la religiosidad popular.

Tradicionalmente, la religiosidad popular no ha gozado de aceptación plena en aquellos sectores "institucionales" que defienden la uniformidad y se escandalizan por la variedad de identidades. En la religiosidad popular, ellos sólo ven supersticiones, sincretismos y mezcla con otras religiones, vicios, ignorancia, resabios de culturas mesoamericanas, afroamericanas y hasta rasgos chamánicos. Sin embargo, la experiencia concreta de fe vivida por el pueblo sencillo, humilde y pobre en esta religiosidad busca manifestarse en su cultura, con su modo de organización, en sus lugares, en sus fechas, con su lengua, vestidos, comida, danzas, peregrinaciones, todo lo cual muchas veces no converge con la religión oficial, que ya tiene sus dogmas, disciplinas, templos, fechas y formas de organización jerárquica.

Por otro lado, tanto el pueblo sencillo como aquellos que se esfuerzan por cumplir las normas y preceptos de la Iglesia "oficial" pueden sentir los efectos de un error ya denunciado en el Concilio Ecuménico Vaticano II y que después recuerda el Papa Paulo VI (*Evangelii nuntiandi*, 20), caracterizada por la incongruencia de vida y la falta de transformación según los valores del Evangelio. "El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado uno de los más graves errores de nuestro tiempo" (*Gaudium et spes,* 43).

Esta incongruencia de vida llevó a don Samuel Ruiz a presentar un juicio excesivo, en una de las ponencias presentadas para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968): "No hay Iglesia implantada en América Latina". En el segundo párrafo de su presentación puede leerse:

> En una reunión internacional, un conocedor de América Latina terminó afirmando: "Debemos acabar con el mito de que América Latina es

> un continente católico". Si la Iglesia es una "comunidad de fe, esperanza y caridad", ese concepto no se realiza en América Latina. Así lo atestiguarán: las injusticias sociales, los sincretismos religiosos, el ateísmo y la incredulidad manifiestas, el tradicionalismo no ilustrado en la recepción y administración más mecánica que pastoral de los sacramentos, el individualismo en la religiosidad, el laicismo de las instituciones, la penuria vocacional, la insuficiencia de su clero para la atención pastoral, etc. Todas estas cosas son más bien síntomas de una Iglesia en fase de implantación, que señales de una Iglesia joven y vigorosa (celam, 1968; Ruiz, 1976).

También afirma que, aunque en América Latina se dio una evangelización fundante, a nadie le parecerá exagerado decir que ésta quedó incompleta, ya que, a partir del siglo xvii, se deja de evangelizar para dar paso a una instrucción memorística y moralista que lleva a una fe de costumbre y tradición, más que a una fe transformante y de conversión continua en el compromiso personal y social por inaugurar el Reino de amor en justicia y verdad. Estando así las cosas y desde una perspectiva misionera y de Nueva Evangelización, podemos preguntar ¿qué importancia tiene la misión en la transformación de América Latina?

Por todo lo anterior, podemos responder que su importancia se deriva de la gran necesidad de una auténtica misión que sea capaz comunicar la Buena Nueva que devuelva la esperanza y alegría para asumir y transformar desde la fe y caridad la realidad de nuestros pueblos para que tengan vida plena. Si se repitiera el estilo misionero generalizado en la época colonial, se acrecentaría el dominio, la alienación y explotación que dividen y debilitan la vida de nuestros pueblos para sumirlos cada vez más en la esclavitud y muerte. Si la misión no da vida plena y esperanza, será todo menos misión cristiana.

b) Una propuesta: La conciencia misionera de comunión y unidad "católica"

La vuelta a la misión cristiana se da en el acontecimiento eclesial más importante del siglo xx (1962-1965), cuya clausura la Iglesia celebra el 50 aniversario. El Concilio Ecuménico Vaticano II, anunciado y convocado por el Papa Juan xxiii con el propósito de "buscar la manera de renovarnos a nosotros mismos, para manifestarnos cada vez más conformes al Evangelio de Cristo" (Juan xxiii, 1963), surge como búsqueda de unidad que identifica y comunión que fortalece la vivencia religiosa de la fe y de la vida

en un mismo Espíritu. Esta experiencia de unidad y comunión universal que viven los obispos, los impulsa a compartirla con todo el mundo en el redescubrimiento de su identidad profunda y esencial, que es misionera.

En momentos de grave crisis humanitaria, caracterizada por la desintegración de sistemas de pensamiento, sociedades y jerarquías tradicionales de valores, con la consecuente pérdida de identidades, relaciones y de futuro, se presagian profundas transformaciones para el mundo. Cambios que son asumidos por los padres conciliares para redescubrir su identidad y orientar la misión como servicio adecuado a las demandas de la humanidad. La Iglesia está en el mundo para anunciar el Evangelio, en modo tal que sea comprendido y aceptado libremente como camino, verdad y vida. El Papa Juan xxiii así lo expresa: "lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio" (Juan xxiii, 1961).

Volver a Cristo, Evangelio del Padre, es la directiva que desde el Concilio Ecuménico Vaticano II hasta el día de hoy se presenta como propuesta para todos. En *Redemptor hominis*, 7, el Papa Juan Pablo II invita a redescubrir la vida cristiana tomando conciencia de este Evangelio y renovando la vida centrados en el misterio de Cristo.

> A través de la conciencia de la Iglesia, tan desarrollada por el Concilio […] se encuentra y se confirma [que] debemos tender constantemente a Aquel "que es la cabeza", a Aquel "de quien todo procede y para quien somos nosotros", a Aquel que es al mismo tiempo "el camino, la verdad" y "la resurrección y la vida", a Aquel que viéndolo nos muestra al Padre, a Aquel que debía irse de nosotros —se refiere a la muerte en Cruz y después a la Ascensión al cielo— para que el Abogado viniese a nosotros y siga viniendo constantemente como Espíritu de verdad. En Él están escondidos "todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia", y la Iglesia es su Cuerpo. La Iglesia es en Cristo como un "sacramento, o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" y de esto es Él la fuente. ¡Él mismo! ¡Él, el Redentor!

En sus palabras, obras y signos, encontramos el mensaje más hermoso que tiene este mundo (*cfr.* Papa Francisco, 2013), es decir, la Buena Nueva del Amor personal de Dios que se hizo hombre, se entregó por nosotros y está vivo ofreciendo su salvación y su amistad. Es en esta mediación histó-

rica donde se hace presente y realiza la misión del Padre que da vida plena a todos.

Cuando este mensaje es entendido y aceptado por el cristiano como don gratuito y universal revelado y comunicado por Cristo, es compartido con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender, con la conciencia de que ese mensaje es tan rico y tan profundo que siempre nos supera (Papa Francisco, 2013). Por ello, reconoce que es el Espíritu de Dios, presente en el mundo, quien conduce a la comunión y diálogo para llegar a la Verdad plena. La docilidad a las inspiraciones de este Espíritu es la que lleva a discernir los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, descubre la Verdad e impulsa a comunicarla con creatividad.

Acoger a Cristo y renovar la vida personal y comunitaria a la luz de su Evangelio es la primera tarea misionera (*ad intra*) que da origen a una nueva identidad cristiana centrada en la caridad. Esta primera tarea no agota la misión, sino que dispone y prepara al creyente para que, entrando en un dinamismo misionero, salga más allá de sí mismo y de su comunidad (*ad extra*) para compartir la Buena Nueva. El testimonio alegre de una fe bien convencida y vivida en consecuencia lleva al compromiso solidario para alcanzar el bien común. La presente aportación al Observatorio sobre la Religiosidad Popular se coloca dentro del espíritu y de los documentos del Concilio que dan inicio a una nueva etapa misionera, desgraciadamente desconocida por muchos.

c) La gran tentación triple. Obstáculo para el diálogo y el encuentro

Don Pedro Casaldáliga, obispo y defensor de las raíces latinoamericanas, exhorta a estar atentos a la tentación triple que se presentan hoy para evitar cumplir la misión y dejar de establecer el Reino de Dios en forma auténtica. Son verdades a medias que atacan aspectos esenciales de la vida cristiana. Lo dice de este modo: "Temo mucho que hoy día la gran tentación triple, como las tres tentaciones de Jesús, pueda ser: *a)* renunciar a la *memoria*, *b)* renunciar a la *cruz*, y *c)* renunciar a la *utopía*. Hablando desde la Teología renunciar a la memoria sería renunciar a la fe. Renunciar a la cruz sería renunciar al amor. Y renunciar a la utopía sería renunciar a la esperanza (1996).

La primera tentación invita a ser buenos cristianos olvidando lo pasado. El buen cristiano perdona, reconcilia y "olvida", "da vuelta a la página" y empieza "nuevamente" cada día. Habrá que ser desmemoriados y olvidar las cargas negativas del pasado para ser capaces de transformar la vida y poder renacer cada día y caminar sin penas hacia un futuro prometedor.

La segunda invita a ser cristianos gozosos olvidando el dolor y el sufrimiento. El buen cristiano es aquel que ha dejado la cruz; su vida ya no es de calvario, sino de resucitado y, por ello, sabe gozar; porque aleja el sufrimiento, aunque, muchas veces, sea a costa del sufrimiento de otros. Creen en el Dios bueno que ama a sus hijos evitándoles el sufrimiento. La gente que sufre la pobreza es por la falta de fe, por ser pecadores, flojos o desorganizados.

La última invita a ser cristianos verdaderos que viven el presente con realismo —"el pasado ya se fue y el futuro no sé si llegue"—; son cristianos que viven en la "utopía" del instinto y del instante, sin identidad, ni relación, ni proyección. Se mata la utopía histórica como realidad escatológica, cuya plenitud se puede gozar ya, aunque no en forma total y definitiva.

Estas tres tentaciones que tienden a olvidar o desvalorizar lo que es esencial y que, por ello, debe estar siempre vivo en la mente, en el corazón y en la acción de un cristiano, ataca aspectos fundamentales de la misión histórica con presente, con pasado y con futuro trascendente. Olvidar la memoria histórica equivale a olvidar una característica esencial de la fe cristiana:

> La fe no consiste en creer que Dios existe, sino creer que Dios interviene en la historia. Es esto lo que se le hace inverosímil al hombre: que, en el corazón de la trama de los acontecimientos comunes, en medio de los determinismos de los hechos físicos y del conocimiento de los hechos sociológicos, hay irrupciones de Dios, acciones propiamente divinas, en las que Dios crea, visita, salva: He ahí lo que los hombres no pueden admitir. Y es que realmente ninguna razón puede justificarlo. Sin embargo, es así como se nos desvela el Dios viviente —el que viene y entra en una relación personal con nosotros—, echando lejos al Dios de los deístas, que sólo se alcanzaría por la razón (Daniélou, 1963: 58).

Olvidar la memoria histórica no sólo significa alejarse de la fe. Al apartarse de la cruz, también se retira del Amor Fontal de Dios, que en caridad asume y transforma todo por medio de la cruz y el servicio a los demás. "Lo

que no se asume no se transforma" significa que no es el olvido y la negación del pasado lo que lleva al gozo de una vida nueva, sino la aceptación y transformación del pasado en un proceso de crecimiento y plenitud de una vida constantemente renovada. El amor sin la cruz no conduce al gozo del encuentro que se renueva en el servicio a los demás.

Finalmente, habrá de señalarse que estas tentaciones, al olvidar la utopía para centrarse sólo en el momento, alejan la esperanza de tener una humanidad en unidad y comunión, y de disponer así de un ambiente propicio y privilegiado que favorezca la vida. Cuando no hay posibilidad de utopía, tampoco hay posibilidad para la humanidad.

d) La misión y los misioneros de hoy

Tomando en consideración lo dicho hasta ahora, algunos de los rasgos misioneros exigidos en esta nueva época de la misión serán aquellos que llevan al misionero a ser agente y mediación de unidad y comunión de todos sin exclusión. Hombres y mujeres que asumen la unidad de todos en la respuesta personal a la vocación universal a la Vida plena y eterna y se comprometen en la comunión como don de sí mismo en el servicio que comparte en reciprocidad los dones y carismas espirituales recibidos para el bien común.

Hombres y mujeres de fe, esperanza y caridad que conscientes de su pertenencia a una comunidad cristiana esencialmente misionera, por su compromiso bautismal, descubren también su vocación al apostolado, que los llama a reconocerse en Cristo miembros de una misma familia, los configura como "hermano o hermana universal" y los impulsa a salir al encuentro de sus semejantes con el deseo de compartir con sus hermanos la experiencia de su vida en Cristo y su propósito de formar junto con ellos una comunidad de fe, amor y culto en caridad y respeto.

Misioneros que buscan permanentemente evangelizar y ser evangelizados. Por ello, con el deseo de acrecentar su fe, se disponen al aprendizaje y al anuncio del Evangelio, motivados por el amor que une y el respeto que reconoce las diferencias como signo de la acción del mismo Espíritu que distribuye dones y carismas diferentes para el bien común. Su mensaje es el evangelio de Jesús, que llevan, no en libros impresos, sino en su propia vida, en lo más íntimo de su ser.

Son hombres y mujeres de diálogo y, por ello, de misión abierta que se difunde, se ofrece, se anuncia y se atestigua como deber congénito. En palabras del Papa Francisco, se trata de una misión en salida, de puertas abiertas, que *primerean*:

> El deber congénito al patrimonio recibido de Cristo es la difusión, es el ofrecimiento, es el anuncio, bien lo sabemos: *Id, pues, enseñad a todas las gentes* (Mt. 28,19) es el supremo mandato de Cristo a sus Apóstoles. Éstos con el nombre mismo de Apóstoles definen su propia e indeclinable misión. Nosotros daremos a este impulso interior de caridad que tiende a hacerse don exterior de caridad el nombre, hoy ya común, de "diálogo" (Paulo VI, 1964).

Son los "testigos de la caridad" siempre abiertos al encuentro para dar y recibir amor en reciprocidad. La caridad es el origen, la norma y el fin de la misión que se hace diálogo, que se hace un coloquio, por un impulso interior de caridad que busca hacerse don exterior (visible) de caridad. Por ello, dejan su comunidad y, en ocasiones, su patria, familia y otras realidades, para salir a entablar un diálogo desde la fe que se ofrece como vía de fraternidad siguiendo un mandamiento nuevo que lo resume todo: Ámense los unos a los otros como yo los he amado.

En un diálogo constante con las culturas, las religiones y las gentes de otras comunidades y tradiciones religiosas, el misionero procura ser el mayor exponente de lo que en el evangelio de Jesús puede significar el servicio a los hombres: el respeto a los más pobres y el don de la propia vida por amor a ellos. Este amor se manifiesta especialmente en la atención y reconocimiento de su patrimonio religioso que se manifiesta en sus formas de expresión de la religiosidad popular. Deseo eclesial expresado claramente por Pablo VI a los peritos agrarios de América Latina:

> La Iglesia no queda ajena a este interés, sino que es la primera en proclamar la necesidad de una atención especial a los hombres del campo fieles depositarios de un patrimonio religioso seriamente amenazado por el materialismo y el hedonismo de los tiempos modernos. Por eso ella quiere que ante todo queden en salvo estos valores espirituales y se respeten la justicia y la caridad cuando se trate de introducir posibles reformas en las estructuras agrícolas; por eso también insiste en la necesidad de aminorar

> el desequilibrio existente entre éste y otros sectores en orden a conservar y fortalecer la paz social (Paulo VI, 1964b).

Muchos otros rasgos podrían enunciarse aquí; sin embargo, para el propósito de encontrar los vínculos necesarios que favorezcan el diálogo entre la religiosidad popular y la misión es suficiente tomar en cuenta los anotados anteriormente.

La interculturalidad implícita en el encuentro de la RP y la Misión

Al establecer el Consejo Pontificio para la cultura, Juan Pablo II señala que es importante el diálogo que sea capaz de vincular la cultura con el ser humano, para que éste pueda acoger la fe y vivirla; Y, en el discurso inaugural para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), expresa la necesidad de la fe para que un pueblo pueda mejorar y transformar su cultura. Subraya la necesidad de vincular la religiosidad popular con la misión, para que el ser humano viva la fe recibida, vivida y comunicada en modo pleno y eficaz.

> El hombre vive una vida plenamente humana gracias a la cultura [...] La síntesis entre la cultura y la fe no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe. Una fe que no se convierte en cultura, es una fe que no ha sido plenamente acogida, enteramente pensada y fielmente vivida (Juan Pablo II, 1982).
> Aunque el Evangelio no se identifica con ninguna cultura en particular, sí debe inspirarlas, para de esta manera transformarlas desde dentro, enriqueciéndolas con los valores cristianos que derivan de la fe. En verdad, la evangelización de las culturas representa la forma más profunda y global de evangelizar a una sociedad, pues mediante ella el mensaje de Cristo penetra en las conciencias y se proyecta en el "ethos" de un pueblo, en sus actitudes vitales, en sus instituciones y en todas sus estructuras (Juan Pablo II, 1992; 1986).

A casi dos meses del acontecimiento del 11 de septiembre de 2001, la UNESCO brindó a los Estados la ocasión de rechazar la tesis que auguraba un choque inevitable entre culturas y civilizaciones para reafirmar su convicción de que el diálogo intercultural es la mejor garantía para la paz. Por eso, declara lo siguiente:

- *Reafirmando* que la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias,
- *Constatando* que la cultura se encuentra en el centro de los debates contemporáneos sobre la identidad, la cohesión social y el desarrollo de una economía fundada en el saber,
- *Afirmando* que el respeto de la diversidad de las culturas, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y de entendimiento mutuos, están entre los mejores garantes de la paz y la seguridad internacionales,
- *Aspirando* a una mayor solidaridad fundada en el reconocimiento de la diversidad cultural, en la conciencia de la unidad del género humano y en el desarrollo de los intercambios culturales,
- Considerando que el proceso de mundialización, facilitado por la rápida evolución de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, pese a constituir un reto para la diversidad cultural crea las condiciones de un diálogo renovado entre las culturas y las civilizaciones, consciente del mandato específico que se ha dado a la UNESCO, en el seno del sistema de las Naciones Unidas, consistente en asegurar la preservación y la promoción de la fecunda diversidad de las culturas, *Proclama los principios siguientes y aprueba la presente Declaración* (UNESCO, 2001).

En ella, afirma que la diversidad cultural es un patrimonio común de la humanidad que manifiesta originalidad y pluralidad de identidades. Fuente de intercambio, innovación y creatividad, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos en beneficio de las generaciones presentes y futuras. El pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que amplían las posibilidades. Los derechos humanos son garantes de esta diversidad y del respeto a las diferencias culturales especialmente de las minorías y que deben ser conservadas y valoradas abiertas siempre al intercambio de bienes en cooperación solidaria.

La Declaración aspira a preservar ese tesoro vivo y renovable que es la diversidad cultural, para que no se perciba como patrimonio estático, sino como un proceso que garantice la supervivencia humana; aspira también a prevenir toda tentación segregacionista y fundamentalista que, en nombre de las diferencias culturales sacralice esas mismas diferencias, contradiciendo así el mensaje de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

La Declaración Universal insiste en el hecho de que cada individuo debe reconocer no sólo la alteridad en todas sus formas, sino también el carácter plural de su propia identidad dentro de sociedades igualmente plurales. Sólo así es posible preservar la diversidad cultural en su doble dimensión de proceso evolutivo y fuente de expresión, creación e innovación. De esta manera, queda superado el debate entre los países que desean defender los bienes y servicios culturales "que, por ser portadores de identidad, valores y sentido, no deben ser considerados mercancías o bienes de consumo como los demás" (*cfr.* Matsuura, 2002).

En esta segunda parte, que se refiere a la interculturalidad implícita en la relación entre la religiosidad popular y la misión, se comentan tres puntos:

a) El ser humano y la cultura en la misión,
b) Inculturación e interculturalidad,
c) Puntos de encuentro: la cultura de la vida y del pueblo.

El ser humano y la cultura en la misión

El ser humano, considerado en su integridad, es capaz de consolidar o remover desde sus cimientos los sistemas que estructuran el conjunto de la humanidad, y de liberar la existencia humana, individual y colectiva, de las amenazas que le impiden vivir dignamente. Habrá que reconocer que el ser humano vive plenamente gracias a la cultura y que esta realidad es posible gracias al ser humano. Es en este terreno donde podemos unirnos para encontrar las luces que iluminen nuestras búsquedas humanas y, a la vez, nos revelen la verdad del amor Fontal del Padre que da origen a la misión del Hijo y del Espíritu que conduce al conocimiento y realización de esa verdad.

Ya el Concilio Ecuménico Vaticano II dedica toda una sección de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*, 53-62), para señalar la importancia fundamental de la cultura en el pleno desarrollo del ser humano, así como para indicar los múltiples vínculos que existen entre el mensaje de la salvación y la cultura, la comunión histórica con las distintas civilizaciones y la necesidad para los creyentes de comprender a fondo el modo de pensar y de sentir en las culturas de los demás hombres, incluso de la propia época. Por ello, el Papa Juan Pablo II señala desde el principio de su ministerio pontifical la importancia del diálogo con las culturas, siguiendo las directivas del concilio. Así, recordando a san Pablo y su discurso en el Areópago de Atenas, escribe:

> La actitud *misionera* comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que "en el hombre había", por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que "sopla donde quiere". La misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción, por más que en la práctica no siempre haya habido una plena correspondencia con un ideal tan elevado. La conversión que de ella ha de tomar comienzo, sabemos bien que es obra de la gracia, en la que el hombre debe hallarse plenamente a sí mismo (Juan Pablo II, 1979).

Junto con la cultura que configura al ser humano y lo introduce a una comunidad que asume y comparte signos, significados y valores reconocidos y ordenados por su relación con la vida, como señalamos al inicio de este apartado, es el ser humano quien crea la cultura, renueva la comunidad y transforma la vida. "Si, el futuro del hombre depende de la cultura", afirmaba en mi *discurso del 2 de junio de 1980 a la UNESCO* dirigiéndome a interlocutores tan diferentes por su proveniencia y sus convicciones, y añadía: "Nos encontramos en el terreno de la cultura, realidad fundamental que nos une [...] Por ello mismo nos encontramos en torno al hombre, y en cierto sentido, en él, en el hombre".

Sin embargo, la cultura no es sólo un concepto abstracto, sino algo que necesita encarnarse en un pueblo para existir, de la misma manera que el pueblo necesita seres humanos capaces de encontrarse con sus semejantes y se reúnen alrededor de la fe en el valor supremo de la Vida.

La misión dentro de la fe cristiana tiene su fundamento en Dios Uno y Trino (misterio de Vida en la comunión de personas unidas por el Amor que se difunde). Dios envía a su Hijo al mundo y en Él nos da su Palabra que anuncia, revela y comunica el don misterioso del amor y de la vida; Él se pronuncia y en su Palabra se comunica y se da a Sí mismo. Así, en esa Palabra que se puede oír, ver y tocar, el Amor de Dios se hace visible, audible y palpable en la misericordia del hombre, Palabra que asume la historia y la transforma por la acción del Espíritu Santo, Amor del Hijo encarnado, histórico y visible en la mediación que une y comunica a todos en un mismo Espíritu, Señor y dador de Vida, que congrega en el amor que renueva y transforma todas las cosas para que todos tengan vida en abundancia.

En este tiempo, en el que muchos asocian la religión con la violencia, es urgente valorar aquellos trabajos que la identifican en el núcleo, fundamento y corazón de la cultura humana o, al menos, la consideran como la más refinada manifestación del espíritu humano que estructura los pensamientos, sentimientos y acciones del ser humano. Del mismo modo, urge valorar la religiosidad popular para recuperar la fiesta, expresión de unidad y comunidad incluyente, que manifiesta la identidad y alegría de un pueblo que vive el gozo de la armonía en sus relaciones pacíficas. El sentido de pertenencia, la memoria de una tradición que se vive y se transmite, los significados y símbolos que expresan las relaciones inmanentes y trascendentes, sólo pueden ser captados en la forma como se vive la comunidad, espacio donde se asumen y comparten los valores culturales.

Han sido principalmente los antropólogos quienes se han dedicado a estudiar la importancia de la cultura, la diversidad cultural y las relaciones interculturales en la formación de identidad de las personas y de los pueblos. Sus investigaciones han iluminado las reflexiones, hechas dentro de la Iglesia, para una sana autocrítica de su actividad misionera, en especial, en lo que se refiere a la forma en la cual se había asumido la diversidad cultural, las cosmovisiones culturales de los pueblos y el valor de la diferencia en las varias religiones. Sus observaciones han motivado grandemente al cambio de paradigma misionero, que ahora se abre al encuentro y al diálogo, en respeto y aprecio por lo diferente, para recibir y ofrecer propuestas que favorezcan el conocimiento y estima del objetivo compartido en el Observatorio sobre la Religiosidad Popular en su relación con la misión.

Estudios sociológicos y principalmente las encuestas han puesto en evidencia la realidad religiosa y su importancia en el comportamiento social y en la práctica privada de las creencias y expresiones religiosas. En esta línea me permito sugerir los trabajos del Pew Research Center, para América Latina, y los elaborados por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc), para México (Pew Research Center, 2014).[2]

b) Inculturación e interculturalidad

En el discurso al que se ha hecho referencia (1993), Joseph Ratzinger resalta que la Europa moderna ha sido quien inventó un concepto de cultura que la coloca en un campo distinto y, a veces, hasta en oposición a la religión. Sin embargo, afirma que históricamente en las culturas antiguas, la religión es el elemento esencial de la cultura, el núcleo que la determina y le confiere sus características específicas; es la religión la que determina la jerarquía de sus valores y la que da la lógica interna a la cultura.

Pero, si esto es verdadero, la "inculturación" de la fe cristiana en otras culturas se hace más difícil de entender y realizar. No se comprende cómo una cultura, que vive y respira la religión a la que está profundamente interconectada pueda ser trasplantada en otra, sin que ambas se vayan a la ruina. Quitar de una cultura la religión que la ha generado es como quitarle el corazón. Se le puede cambiar el corazón por el corazón cristiano, pero será inevitable que el organismo que no está orientado a recibir este corazón nuevo, tarde o temprano terminará por desecharlo como un cuerpo extraño.

La interculturalidad es posible si la fe cristiana —presentada en una determinada encarnación y forma cultural— se abre y sale al encuentro de otra religión que ha originado otra cultura con tal que ésta no esté en radical diferencia y oposición con la cultura de la propia fe. Sólo si está abierta la una a la otra y ambas tienden naturalmente hacia la unidad y comunión entre sí, el encuentro intercultural hará posible la inculturación.

[2] Encuestas realizadas por Imdosoc: Encuesta nacional de cultura y práctica religiosa: *Encuesta creer en México* (2014); *Encuesta Parroquia* (2009); *Encuesta valores y actitudes de los católicos* (2006). Disponibles en www.encuestacreerenmexico.mx

Cada cultura tiene la posibilidad de abrirse a la universalidad, pues todas buscan perfeccionar la naturaleza humana y alcanzar la unidad en la verdad común de la condición humana. De estos conocimientos y valores, nace la práctica, el modo de vivir y de responder la pregunta acerca de Dios. El problema del hombre y del mundo conlleva siempre esa pregunta fundamental que no se puede eludir en su totalidad. En realidad, puede decirse que cada cultura interpreta el mundo para ordenarlo hacia la divinidad; su núcleo más profundo está abierto a lo divino y al modo como el individuo espera y trasciende dentro de una comunidad que asume su experiencia y lo forma en un contexto histórico y contextual bien determinado.

Dada la natural disposición del hombre a buscar la verdad, es posible que toda cultura está abierta y dispuesta a una nueva posibilidad en su desarrollo cultural por el encuentro con conocimientos y valores de otras culturas. Así, este encuentro es posible porque el ser humano, no obstante las divergencias históricas y los sistemas sociales, permanece como un ser único e idéntico cuya existencia está marcada por la verdad. Nuestras almas han sido tocadas por el misterio de la verdad y esto explica la substancial concordancia entre las culturas, aun con aquellas las más remotas. La diversidad que puede llevar al aislamiento, es una disposición a la comunidad, atribuible a la limitación del espíritu humano que no puede encerrar ni contener todo.

c) Puntos de encuentro: La cultura de la vida y del Pueblo

Frecuentemente, en la animación misionera se dice "La Iglesia es Misión". Este slogan quizá nació de una frase del Papa Juan Pablo II cuando dijo: "Iglesia, tu nombre es misión". De cualquier modo, el nombre en la Escritura designa la identidad y misión de una persona, en este caso de una comunidad. ¿Qué consecuencias trae esta afirmación?

Son muchas, si se analiza la actitud de la Iglesia de frente a lo que es la misión. Ésta nace de Dios, brota de la caridad sin límite y está dirigida al mundo. Es un don de lo más íntimo de sí mismo que sale en misión. Su misión es de fe en una persona divina y humana enviada como don gratuito y universal de amor que invita a la fe. El propósito es que quien crea se transforme en agente de unidad y comunión que recibe y comunica la vida

plena: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16).

La misión es para la vida y no para la muerte y destrucción. La misión centra su actividad en la fe que es adhesión personal con Dios y con las personas que dan credibilidad de la autenticidad de la fe religiosa. La misión y la Iglesia están para dar vida y para construir la comunidad. La Iglesia misma es tal cuando es pueblo de Dios, cuando es signo de Dios que es misterio de unidad y comunión en tensión misionera y cuando, como agente de unidad, es instrumento de comunión entre los seres humanos.

A partir de Pentecostés, los discípulos congregados en torno a María, alimentan la esperanza del Reino y reciben el impulso misionero para salir “hasta los confines de la tierra” y dar testimonio de Cristo y su Evangelio. Por medio de la Palabra inmanente y trascendente que se encarna en la humildad y limitación de una cultura, el Espíritu de caridad ilumina y fortalece a los agentes y destinatarios de la misión para que este mensaje llegue al ser humano y sea comprendido por todos, con independencia de los pueblos y culturas. Esta misión busca la unidad y comunión de los seres humanos para formar un solo pueblo. Pueblo que iniciado en Israel se abre a la universalidad.

En la Escritura encontramos dos términos: el pueblo de Dios (*laos*) que llama y congrega en unidad la diversidad de las naciones (*ethne*) para que en equidad y comunión se reciba y se comparta la vida en amor y verdad. Desde los inicios de este pueblo en Israel, Dios va preparándolo para que comprenda su vocación universal a la vida en unidad y comunión. La Iglesia —en especial— después del Concilio Ecuménico Vaticano II, recobró su identidad de ser signo de Dios, misterio de unidad y comunión, así como su misión de ser instrumento de esta misma unidad y comunión en un mundo pluriétnico, pluricultural y plurirreligioso.

La unidad a la luz del misterio de Dios no es uniformidad, sino comunión amorosa en la diversidad de personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo). En la Iglesia, es el Espíritu el que distribuye diversos dones y carismas para la comunión y el bien común. Esta comunidad de amor, fe y culto, forma el pueblo de Dios que se ofrece al mundo en servicio y testimonio de amor abierto al mundo.

Conclusión

Con ocasión de los 25 años de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Ecuménico Vaticano II, el Papa Juan Pablo II habló de la piedad popular, concepto más amplio que abarca la religiosidad popular, como una tarea futura en la renovación y fomento de la liturgia, aludiendo a los números 12-13 de esa Constitución (sc):

> La piedad popular no puede ser ni ignorada ni tratada con indiferencia o desprecio, porque es rica en valores (*cfr.* en, 37-38), y ya de por sí expresa la actitud religiosa ante Dios; pero tiene necesidad de ser continuamente evangelizada, para que la fe que expresa llegue a ser un acto cada vez más maduro y auténtico. Tanto los ejercicios de piedad del pueblo cristiano (sc,13) como otras formas de devoción, son acogidos y recomendados, siempre que no sustituyan y no se mezclen con las celebraciones litúrgicas. Una auténtica pastoral litúrgica sabrá apoyarse en las riquezas de la piedad popular, purificarla y orientarla hacia la Liturgia, como una ofrenda de los pueblos (Juan Pablo II, 1988).

En 2002, la Congregación para el Culto divino y la disciplina de los sacramentos preparó un directorio sobre la piedad popular y la liturgia (Principios y orientaciones) para ofrecer los presupuestos fundamentales, recordar las directrices y presentar sugerencias. Sin embargo, deja muy claro que corresponde a los obispos, con ayuda de sus colaboradores más directos, en especial los rectores de santuarios, establecer normas y dar orientaciones prácticas, teniendo en cuenta las tradiciones locales y las expresiones particulares de religiosidad y piedad popular.[3]

La actividad misionera como experiencia constitutiva de la Iglesia está marcada por una experiencia de testimonio y diálogo con todos los seres humanos, con todas las culturas y con todas las expresiones religiosas: testimonio de haber sido amados, reconciliados, redimidos y liberados del egoísmo y de la mentira; diálogo que es un impulso interior de caridad que busca hacerse don exterior de caridad en servicio de la vida humana y de la comunidad humana en su realidad local y universal.

---

[3] Congregación para el Culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia (Principios y orientaciones)* (2002).

En palabras del Papa Francisco la piedad es el don del Espíritu que toca el corazón e identidad de nuestra vida cristiana. Indica nuestra pertenencia a Dios y nuestro profundo vínculo con Él, un vínculo que da sentido a toda nuestra vida y nos mantiene firmes, en comunión con Él, incluso en los momentos más difíciles y tormentosos. “Piedad, por lo tanto, es sinónimo de auténtico espíritu religioso, de confianza filial con Dios, de esa capacidad de dirigirnos a Él con amor y sencillez, que es propia de las personas humildes de corazón”.[4]

Terminología

(Tomada del Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia, 6-10)

6. En el curso de los siglos, las iglesias de occidente han estado marcadas por el florecer y enraizarse del pueblo cristiano, junto y al lado de las celebraciones litúrgicas, de múltiples y variadas modalidades de expresar, con simplicidad y fervor, la fe en Dios, el amor por Cristo Redentor, la invocación del Espíritu Santo, la devoción a la Virgen María, la veneración de los Santos, el deseo de conversión y la caridad fraterna. Ya que el tratamiento de esta compleja materia, denominada comúnmente *religiosidad popular* o *piedad popular* no conoce una terminología unívoca, se impone alguna precisión. Sin la pretensión de querer dirimir todas las cuestiones, se describe el significado usual de los términos empleados en este documento.

Ejercicio de piedad

7. En el Directorio, el término *ejercicio de piedad* designa aquellas expresiones públicas o privadas de la piedad cristiana que, aun no formando parte de la Liturgia, están en armonía con ella, respetando su espíritu, las normas, los ritmos; por otra parte, de la Liturgia extraen, de algún modo, la inspiración y a ella deben conducir al pueblo cristiano. Algunos ejercicios de piedad se realizan por mandato de la misma Sede Apostólica, otros por mandato de los Obispos; muchos forman parte de las tradicio-

[4] Papa Francisco (2014), Audiencia General del 4 de junio.

nes cultuales de las Iglesias particulares y de las familias religiosas. Los ejercicios de piedad tienen siempre una referencia a la revelación divina pública y un trasfondo eclesial: se refieren siempre, de hecho, a la realidad de gracia que Dios ha revelado en Cristo Jesús y, conforme a las "normas y leyes de la Iglesia" se desarrollan "según las costumbres o los libros legítimamente aprobados".

Devociones

8. En nuestro ámbito, el término viene usado para designar las diversas prácticas exteriores (por ejemplo: textos de oración y de canto; observancias de tiempos y visitas a lugares particulares, insignias, medallas, hábitos y costumbres), que, animados de una actitud interior de fe, manifiestan un aspecto particular de la relación del fiel con las Divinas Personas, o con la Virgen María en sus privilegios de gracia y en los títulos que lo expresan, o con los Santos, considerados en su configuración con Cristo o en su misión desarrollada en la vida de la Iglesia.

Piedad popular

9. El término *piedad popular* designa aquí las diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario que, en el ámbito de la fe cristiana, se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura.

La piedad popular, considerada justamente como un "verdadero tesoro del pueblo de Dios", "manifiesta una sed de Dios que sólo los sencillos y los pobres pueden conocer; vuelve capaces de generosidad y de sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe; comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante; genera actitudes interiores, raramente observadas en otros lugares, en el mismo grado: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desprendimiento, apretura a los demás, devoción".

Religiosidad popular

10. La realidad indicada con la palabra *religiosidad popular* se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual.

La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.

Bibliografía

Carrier, Hervé
1988, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II,* Madrid, Edice.
Casaldáliga, Pedro
1996, *Utopía. Tentaciones de hoy*, Agenda Latinoamericana, Introducción.
Celam (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)
1968, "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio", *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín).* Ponencias y conclusiones (números: 6 pastoral popular, 7 Pastoral de élites, 8 catequesis), México, Clavería.
1981, *Religión y cultura. Perspectivas de la Evangelización de la cultura desde Puebla*, Encuentro sobre Religión y Cultura (varios), Bogotá, Celam, 47.
Daniélou, Jean
1963, *Jean Baptiste*, París, Seuil.
Fornari, Aníbal, *Cultura, religión y crítica de las idolatrías. Explanación filosófica desde Paul Ricoeur de la intención totalizadora del Documento de Puebla* (págs. 260-326).
1985, "Puebla, la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* (Evangelización y religiosidad popular, números: 444-469), Madrid, Biblioteca de Fuentees Cristianos.
1992, "Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre", *IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano (Santo Domingo Conclusiones)*, (números: 17, 18, 36, 39, 53, 240, 243, 247), México, Ediciones Paulinas.
2007, "Aparecida, Documento conclusivo", *V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y El Caribe* (números:36, 43, 92, 93, 123, 124, 258, 263, 264, 300, 549), México, Ediciones de la Conferencia Episcopal Mexicana.
Herrera, José de Jesús
1999, *Pastoral futura en la Ciudad moderna*, México, Ediciones del Seminario Conciliar de México.
Lozano Barragán, Javier
1979, *Cultura y religiosidad popular,* Medellín, vol. 5, núms. 17 y 18, marzo-junio, pp. 51-62.

Luzbetak, Louis J
1991, *The Church and Cultures,* Nueva York, Orbis Books.
Magisterio Pontificio
1961, Juan xxiii, Constitución Apostólica *Humanae salutis*, 25 de diciembre de 1961, núms.1 y 2.
1962, Juan xxiii, *Mensaje de los Padres conciliares a la humanidad*, 20 de octubre de 1962, núm. 3.
1964, Paulo vi, *Ecclesiam suam*, sobre el mandato de la Iglesia en el mundo contemporáneo, 26, 6 de agosto.
1964b, Paulo vi, *Discurso a un grupo de peritos agrarios de América Latina,* 28 de abril.
1975, Paulo vi*, Evangelii nuntiandi*, Exhortación apostólica acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo, 8 de diciembre de 1975, Vaticano (números: 19, 20-23; 27, 31-32, 48, 74, 75).
1979, Juan Pablo II, *Redemptor hominis,* 12, del 4 de marzo.
1982, Juan Pablo II, *Carta por la que se instituye el Consejo Pontificio para la Cultura*, 20 de mayo.
1988, Juan Pablo ii, *Vicesimus Quintus Annus*, 4 de diciembre, en el 25 aniversario de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia.
1990, Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, Carta Encíclica sobre la permanente validez del mandato misionero, 7 de diciembre (números: 20, 21-30, 52, 87).
1992, Juan Pablo ii, *Discurso inaugural,* 20. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 12 de octubre.
2002, Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia*. *Principios y orientaciones (*números 5-10).
2013, Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, 24 de noviembre, Vaticano (números: 122-134; 169-175, 277).
Matsuura, Koïchiro
2002, *Documento preparado para la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible,* Johannesburgo, unesco, 26 de agosto – 4 de septiembre.
McEntee, Eileen
1998, *Comunicación Intercultural. Bases para la comunicación efectiva en el mundo actual,* México, Mc Graw-Hill.
Pew Research Center

2014, *Análisis y estudio: cambio generalizado de una región históricamente católica,* 13 de noviembre. Disponible en http://www.pewresearch.org/

Poupard, Paul

1988, *Iglesia y culturas. Orientación para una pastoral de inteligencia* (Valencia, Edicep), México, Librería Parroquial Clavería.

Puech, Henri Charles

1990, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación,* Siglo XXI, México, (Historia de las religiones 12).

Ratzinger, Joseph

1993, *Cristo, la fe y el reto cultural. Es mejor decir "interculturalidad" o "inculturación",* Conferencia a la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (fabc), Hong Kong (2-6 marzo, 1993). Tomado en italiano: *Asia News*, núm. 141, enero, pág. 20 y *ss.*

Ruiz García, Samuel

1976, *La evangelización en América. Ponencias*, México, Clavería, pp. 147 y *ss.*

Suess, Paulo (organizador)

1992, *Culturas y evangelización, la unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de voces*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.

unesco

2001, *Declaración universal sobre la Diversidad cultural*, 2 de noviembre.

Valle Martins, Waldemar, *Identidad de la fe y pluralismo de las culturas,* (págs. 153-161).

Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular

María Elena Padrón Herrera[1]
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Identidad, resistencia y religiosidad popular

La religión toma formas diversas a través de prácticas enmarcadas en contextos históricos, sociales y culturales específicos. La dinámica que enmarca al campo religioso es asimétrica, por lo que existen contradicciones y conflictos que se expresan de muy diversos modos, no sólo dentro, sino también en su relación con otros ámbitos, particularmente con los campos económico y del poder (Bourdieu, 2006). La perspectiva desde la cual los diversos agentes de la acción social entienden la relación entre vida religiosa y los problemas que se generan en la sociedad es variada y lleva a tomar posturas diversas, que orientan la práctica concreta en momentos en que las relaciones de poder revelan situaciones de desigualdad social y discursos que buscan el consenso, para legitimar situaciones de dominio-hegemonía y subordinación. En el proceso dialéctico, estas relaciones de poder también dan lugar a posiciones de resistencia al consenso, buscando la reivindicación social mediante prácticas contestatarias que muestran la faceta comunitaria de la organización y las estrategias contrahegemónicas (Wolf, 2001), de comunidades rurales y urbanas, que

[1] Licenciada y maestra en Antropología Social, doctora en Historia y Etnohistoria por la ENAH. Actualmente, es jefe del Departamento de Investigación Formativa de la ENAH; desde 2011 hasta marzo de 2015, ocupó el cargo de Jefe de Carrera de la Licenciatura en Antropología Social, ámbito académico en el que realiza su labor docente. Investiga temas referidos a la educación, procesos identitarios, relaciones de poder, organización social, religión y fiestas religiosas en ámbitos rurales y urbanos.

se organizan para defender lo que se les quiere quitar o recuperar lo que les han quitado.

El control político que se ejerce desde el Estado se mantiene por la dominación y logra su legitimidad por medio del consenso ideológico que se construye a través de las instituciones; sin embargo, la hegemonía no abarca todos los ámbitos de la vida social de manera homogénea. En este marco, ubicamos los procesos identitarios, la interacción sociocultural en la que se contrastan identidades individuales y colectivas en sus distintas dimensiones (de clase, étnicas, familiares, religiosas, entre otras); situaciones donde las personas confrontan y actualizan la percepción que de *sí mismos* y de la *otredad* construyen, así como la forma que toman al asumirse ideologías como *ego* y *alter*.

En los procesos de identificación, se evalúan y recrean los contenidos y significados de los principios, valores y normas que orientan el comportamiento propio y ajeno, situado en dinámicas sociales complejas, heterogéneas y contradictorias. La religión constituye un elemento de la vida social que identifica a los pueblos; en su práctica, se objetivan las representaciones que los hombres construyen sobre el mundo, el cosmos, de *sí mismos* y de la *otredad*. En el nivel de la estrategia, la identidad es un recurso para la acción (Dubet, 1989); los individuos recurren a lo que son, para actuar en momentos de conflicto; las identidades socioculturales, se afirman, niegan o permanecen latentes en una o varias de las facetas que integran la identidad individual y colectiva, en función a un proyecto de vida en común.

En esta dinámica, se manifiestan relaciones de poder estructuradas y estructurantes (Bourdieu, 2000), donde ubico el análisis de las formas que toman las distintas prácticas de religiosidad popular, la cual se define por la posición que construye frente a la dominación y la hegemonía.

De esta manera, la religiosidad popular se sitúa como un sistema de creencias y prácticas religiosas diferente del contenido de la religión oficial dominante, como resultado de procesos de síntesis ideológica, producto de las relaciones dialécticas entre sistemas religiosos que históricamente entraron en contacto. Este proceso hace posible la reelaboración simbólica y la resignificación de creencias, prácticas y formas culturales que acontecen en contextos de dominio e imposición (Broda, 2007: 73).

Las formas religiosas populares deben situarse en tiempo y espacio, como resultado de procesos de larga duración histórica. La religiosidad

popular es diferente diacrónica y sincrónicamente; también puede ser diferente de sí misma en el mismo lugar a través del tiempo (Rodríguez-Shadow, 2002: 17-20). Agregaré que pueden coexistir distintos modos en un mismo tiempo y lugar. Sus contenidos y prácticas se recrean y actualizan, mostrando su dinamismo y la creatividad de las comunidades. En este sentido, no existe una sola forma de religiosidad popular. Aquí reside la importancia de la antropología y la etnografía, para dar cuenta de las distintas configuraciones que asumen las devociones familiares y comunitarias en distintos espacios y tiempos.

En estas formas en que el pueblo vive su religión, destaca el sentido pragmático y terrenal contenido en el conjunto de creencias y prácticas, que mueve a las personas a establecer determinadas maneras de relación con las divinidades. Esta relación se basa en los principios, valores y normas que orientan su comportamiento, así como las peticiones y promesas para obtener el favor de las potencias divinas: trabajo, salud y la resolución de los distintos problemas presentes en la vida cotidiana de los devotos (Rodríguez-Shadow, 2002: 17-20).

El principio de reciprocidad regula la interrelación entre humanos y divinidades, así como las relaciones entre los hombres dentro de la comunidad. A cambio de su auxilio y protección, los santos reciben ofrendas; esta veneración incorpora un componente mágico en las prácticas rituales (Báez-Jorge, 1998 y Quezada, 2004). Siguiendo a Marcel Mauss (1979), el principio de reciprocidad se entiende como un hecho social total, que implica tres obligaciones estructuradas en la forma de vida comunitaria. De tal manera que las potencias divinas, los individuos y colectividades entran en una relación estructurante que compromete a cumplir con la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver.

Los santos, cruces y vírgenes han cumplido el papel de intermediarios culturales, íntimamente ligados a las divinidades protectoras autóctonas, al territorio de los pueblos, a elementos naturales y cósmicos. Son medio de identificación en procesos dialécticos de dominio, opresión, subordinación o de resistencia social y cultural. Los santos, cruces, vírgenes y potencias sagradas operan como anclaje de la memoria colectiva y de la identidad individual, familiar, comunitaria y regional, al articularse con el territorio y con lugares específicos para el culto.

Las divinidades veneradas comparten su alma con cada uno de los individuos del grupo protegido; las entidades sagradas ocupan un manantial, una montaña próxima desde donde envían riqueza y salud; desde ahí vigilan la conducta de sus hijos (López Austin, 1999: 34). Al hacer propios a los santos, cruces y vírgenes, se les considera como personas que viven y perciben las necesidades de la comunidad, a la que protegen e identifican. Se les venera y respeta y, además, se les conciben con poderes ambivalentes, pues pueden ayudar o castigar; son potencias que se relacionan e identifican con otras divinidades en diversos grados de amistad y parentesco. El pueblo las considera como seres dotados de inteligencia y de poder de decisión. Son asumidos como miembros de la comunidad, y se les confieren derechos y obligaciones; del mismo modo, son responsables de un trabajo divino en beneficio de la comunidad a la que protegen y de la cual son parte (Padrón, 2011: 75).

Los símbolos religiosos pueden tener más de un significado y el sentido con el que se les utiliza en contextos específicos puede variar entre los miembros de una misma comunidad o entre diferentes grupos sociales. Como estrategia para la acción, las prácticas rituales y los símbolos religiosos "se constituyen en una fuerza elemental que define simbólicamente al grupo, unifica, integra y solidifica al mismo tiempo que necesariamente diferencia, separa y excluye" (Lisón, 1997: 26). En el ritual, se expresa la dinámica de los procesos de identificación, se "establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos [además, el propio ritual] implica una activa participación social, incita a los participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias" (Broda, 2001: 17) e incide sobre la reproducción de la sociedad.

La organización social comunitaria se cohesiona y fortalece por medio del culto, del trabajo individual y colectivo en beneficio de la comunidad. La disensión y los conflictos internos se dirimen bajo las normas internas que regulan las relaciones sociales dentro de la comunidad.

La religiosidad popular es contestataria, cuando surge como una forma consciente de influenciar e impugnar material y simbólicamente las estructuras políticas y económicas por las cuales las comunidades han sido históricamente dominadas (Lombardi, 1989: 55-67; Stephen y Dow, 1990:14; cit. por Rodríguez Shadow, 2002: 19).

Las prácticas de la religiosidad popular contienen relaciones políticas ritualizadas (Broda, 1976), dentro de la comunidad y en sus relaciones con otras comunidades mediante el intercambio ritual que fortalece la cohesión y solidaridad familiar, grupal, barrial, comunitaria, étnica y de clase, entre pueblos y comunidades de una región o entre regiones. Estas formas ritualizadas incluyen a las autoridades civiles y religiosas (Padrón, 2011).

Por las características señaladas, la religión popular es un sistema de acción, es vida social; por tanto, es dinámica y cambiante. Siempre implica agregar o suprimir elementos de acuerdo con el contexto sociocultural, con la creatividad de los actores sociales, con los procesos de continuidad y cambio, por las relaciones de poder en las que los grupos están inmersos.

Memoria de lucha en una comunidad que cambia

La historia de los grupos que habitaron los parajes montañosos de la zona suroeste de la cuenca de México se remonta hasta la época prehispánica (Carrasco y Monjarás-Ruiz, 1978). La región estuvo habitada en diferentes momentos por población chichimeca, otomí, tepaneca y mexica, quienes construyeron un centro ceremonial en la cima del Mazatepetl (hoy Cerro del Judío) (Rivas, 2006). En la época colonial, se congregó a la población dispersa y se fundaron los pueblos serranos del suroeste del valle de México: San Bartolomé Ameyalco, San Nicolás Totolapan, La Magdalena Atlitic, San Jerónimo Aculco y San Bernabé Ocotepec, entre otros. En diferentes épocas, el Mazatepetl ha sido un lugar de culto importante; actualmente, es un sitio representativo para la vida religiosa, no sólo para los habitantes originarios de Ocotepec, sino también para las familias desplazadas de otros pueblos, barrios y colonias del Distrito Federal y de otros estados de la República, población migrante que desde mediados de los sesenta va llegando a vivir en las tierras ejidales de Ocotepec (Durand, 1983; González, 1984; Robles, 1995; Rivas, 2006; Padrón, 2001, 2006 y 2011).

El territorio de los pueblos ubicados en esta zona de la Sierra de las Cruces cobra diferentes sentidos para quienes habitan en ellos. Cuando los nativos se refieren al nombre de su pueblo, lo asumen como el territorio de su vida, pues en él anclan un sentimiento de arraigo y pertenencia. El santo patrono y el topónimo en *mexicano* que dan nombre a la localidad significan evocan a los habitantes originarios la raíz de donde provienen;

son referentes material y simbólico de su identidad comunitaria y reivindican su derecho a la posesión del espacio vivido y apropiado como territorio a través del trabajo, experiencia de vida que los ha construido como personas. En sus palabras: "San Bernabé es *nuestra vida,* es *nuestro suelo,* es todo, porque *aquí nacimos, aquí caminamos y aquí nos hicimos lo que somos ahora*. Vemos a San Bernabé con un gran cariño, porque de ahí ha venido toda nuestra descendencia; de ahí venimos, ahí está nuestra raíz; no podemos decir [lo mismo] de otro lugar, porque pues aquí es nuestro".

En el caso de las familias que emigran, si bien su origen las refiere a un lugar lejano, pero que continúa afectivamente cercano, porque es el lugar en el que nacieron y donde *su ombligo quedó enterrado*, no obstante, el sentido de posesión que construyen sobre el territorio al que llegan —el ejido de San Bernabé Ocotepec, las faldas del Mazatepetl o el Cerro del Judío— surge de concebirlo como un espacio donde han vivido y del que se han apropiado, aun cuando no hayan nacido ahí. "Aquí vivimos etapas muy buenas, muy felices, porque ya era algo tuyo —señalan—y nadie podía decirte qué estás haciendo [...] Llegamos hasta acá arriba; realmente había muy poca gente, realmente fuimos de las primeras familias que llegamos hasta acá. Yo siempre me acuerdo de ese tiempo, porque exactamente llegamos en junio [...] estaba muy bonito, porque los árboles que había, daban una vista hacia el cerro muy bonita. Lo que a mí me llamó mucho la atención era que al día siguiente que nosotros llegamos aquí, en la mañana temprano, se oía el canto de los pajaritos y eso lo tengo bien grabado."[2]

El espacio natural y sociocultural cobra sentido para nativos y avecindados. Históricamente, los procesos que propician cambios en el territorio, así como transformaciones en las formas de vida de pueblos, barrios y colonias que se incorporan a la dinámica urbana de la ciudad de México, generan situaciones asimétricas y contradictorias (Lira, 1983). Los conflictos por el territorio y sus recursos han marcado la historia de las comunidades y sus relaciones internas y externas. No obstante, en ese contexto podemos entender por comunidad a una colectividad cuyos integrantes actúan recíprocamente y respecto de otros que no pertenecen al grupo, anteponiendo

[2] Información obtenida por la autora mediante entrevistas a habitantes del pueblo de San Bernabé Ocotepec, CDMX.

más o menos conscientemente los valores, las normas, las costumbres, los intereses colectivos y el bien común a los intereses individualistas que promueve la sociedad capitalista.

Situados en tiempo y espacio, los grupos se adscriben y distinguen utilizando categorías construidas en la interacción social. Los habitantes originarios de Ocotepec se identifican a sí mismos como *nativos* y *ejidatarios*; quienes llegan a vivir al ejido son llamados *avecindados*. Los que llegaron emplean la misma denominación de *nativos* o *ejidatarios* para la población de Ocotepec, pero se autodenominan *colonos.* En cambio, en los núcleos familiares, retoman una categoría étnica —purépecha, zapoteco, otomí, nahua, entre otros— u otra que refiera a la región o al estado de donde son originarios. En estos procesos de transformación y cambio, el saber hacer (Chamoux, 1992) aprendido en las comunidades de origen permite a los recién llegados vincularse con la comunidad nativa de Ocotepec, trabajar en conjunto, organizarse, participar abriendo calles, introduciendo el agua potable, la luz, el drenaje, comprar los terrenos para construir sus escuelas y templos. Unos y otros se identifican al compartir las prácticas religiosas y al construir una espiritualidad que los acerca en la realización de proyectos en común. "Cuando nosotros llegamos, llegaron otras familias de Latuvi [pueblo ubicado en la Sierra de Juárez, Oaxaca] y de otros lugares; entonces se empezaron a hacer reuniones de comunidad, como mucha confianza. Yo me acuerdo que mis papás tienen a muchos conocidos. Mis vecinos que se reunían cuando subía la madre Silvia y el padre Pepe, pues todo eso yo creo que ayudó a que la gente llegara a ser de esa manera, a ayudarse mutuamente, a ser solidarios."

Semejanzas y diferencias, consenso y disenso serán siempre componentes dialécticos de los procesos de identificación.

Dentro de la Iglesia católica, se promueve una nueva perspectiva de trabajo pastoral, que surge después del Concilio Vaticano II, el Congreso General del Episcopado Latinoamericano II y la Teología de la Liberación; constituye una de las alternativas de acción para sacerdotes y congregaciones religiosas femeninas. De este modo, los procesos de cambio y transformación que se viven en diferentes ámbitos llevan a que, durante los setenta, sacerdotes de la Compañía de Jesús y tres congregaciones de religiosas —Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad (1970), Merce-

darias (1975) y de la Compañía de María (1976)— construyan una posición ideológica, política y social, desde la *opción por los pobres*, para realizar su trabajo misionero y dar acompañamiento a los habitantes, en la lucha por la tenencia de la tierra y el proceso de urbanización en la comunidad interétnica del Cerro del Judío y San Bernabé Ocotepec. Al vivir con los parroquianos, las diferentes luchas que nativos y avecindados enfrentaron para la defensa de su territorio, se involucran en procesos que dejan una huella profunda en su opción de vida como religiosos y religiosas.

> Queremos tener —y desde la época de estudios— un mejor contacto de la realidad de nuestro pueblo, especialmente con los más necesitados. El fin es pues, capacitarnos más para comprender a estos hermanos nuestros, conocer mejor sus necesidades, vibrar más con sus problemas. Queremos que este contacto sea para nosotros un verdadero y eficaz estímulo para estudiar más la teología y capacitarnos mejor para la obra de la promoción de la comunidad cristiana (González, 1984: 92).

La importancia de la dimensión religiosa de las identidades socioculturales en interacción, las formas de organización comunitaria aprendidas en las comunidades de origen se fortalecen con la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), son todos elementos que se conjugan, para valorar y fortalecer el saber – hacer aprehendido, estos distintos procesos que coinciden en tiempo y espacio, vigorizan la organización social al estrechar lazos de confianza que se reafirman con la participación y la convivencia cotidiana.

El trabajo individual y colectivo fue el elemento central que les permitió apropiarse de los nuevos espacios, habitarlos y hacerlos habitables; paulatinamente, configuran su territorio y en él su barrio, ocupando y transformando los distintos parajes, un territorio en el que se localizan lugares significativos para ejidatarios y avecindados. Así, el Cerro del Judío es el lugar donde plantaron sus raíces, construyeron comunidad, territorializaron sus identidades, viviendo procesos de identificación que los acercaron como personas en torno de proyectos de vida en común y donde la dimensión religiosa es importante para reafirmar lo que son (González, 1984 y Padrón, 2006 y 2010). Hacia el exterior, los procesos los confrontan con una *alteridad* dominante que tiene intereses económicos en la zona,

definiéndose un *nosotros* con *ustedes* unidos, para enfrentar a la *otredad* dominante.

El trabajo familiar invertido en la construcción de la vivienda y el trabajo colectivo donado, la vida religiosa y los proyectos sociales promovidos, cohesionan y expanden las redes sociales que fortalecen lazos afectivos (familiares, de parentesco ritual y consanguíneo, vecinales, de amistad) y de comunicación, formas de organización y participación, que permitieron la transmisión de creencias, valores y normas orientadores de la práctica social, dando un sentido de comunidad urbana interétnica. Este sentido comunitario les permite enfrentar los distintos conflictos y afectaciones de que han sido objeto.

Para los habitantes de San Bernabé y el Cerro del Judío, los recuerdos sobre lo vivido se resguardan en la memoria; también se lucha contra el olvido y se buscan mecanismos para que las nuevas generaciones conozcan y valoren los procesos vividos, los conocimientos adquiridos por padres y abuelos. De este modo, el territorio, el barrio y los lugares significativos, son espacios en los que se ancla la memoria, al evocar las distintas experiencias de lucha y la espiritualidad que mueve a las personas a la acción; esos espacios, además, fortalecen la práctica sociocultural en el presente y el sentido de comunidad.

Los conflictos por la tierra y el agua

Los conflictos por la posesión de la tierra y el usufructo del agua en la región datan del siglo XVI (Padrón, 2011). Cuando se reconstruye la historia local, desde la perspectiva propia de ejidatarios y avecindados, los intereses comunitarios se confrontan con los de los gobiernos y el capital nacional y trasnacional. Desde las propuestas por los ejidatarios, distintas estrategias se han instrumentado en diferentes momentos:

> Le vendimos a gente como nosotros, porque el gobierno quería venderle a los ricos y dejarnos sin nada; nos querían expropiar nuestra tierra para hacer casas para los ricos. Sí, nos dolía vender, nos dolía cuando cortaban un árbol o un maguey para construir la casa; pero si no nos hubiéramos amparado contra el gobierno, ahorita estaríamos como en San Jerónimo,

> que ya ni su fiesta los quieren dejar hacer, todo les molesta, se quejan por los cohetes, la feria, la procesión.[3]

Por su parte, los avecindados refieren: "Ahora a tu colonia la quieres más, porque te ha costado trabajo, desde poner la piedra, desde enderezar las calles. Entonces dices: 'todo es mío'. Como que todo lo de atrás, ya quedó atrás; para mí es donde vivo y no me quiero ir. Por eso, cuando nos querían quitar nuestros terrenos, participamos y luchamos por defender lo que tanto nos ha costado".[4]

Distintos momentos de conflicto y lucha por el territorio han confrontado a nativos y avecindados con autoridades de los tres niveles de gobiernos: federal, estatal y de la delegación Magdalena Contreras; han tomado postura defendiendo y promoviendo los intereses económicos de capitales nacionales y extranjeros.

Las formas organizativas y las posiciones que asume la población de la zona van desde las que los estructuran como ejidatarios y comuneros, pasando por las juntas de mejoras materiales y elección de representantes vecinales (ligados a los partidos en el poder local o federal) hasta grupos independientes de universitarios, maestros, consejo de representantes, asociaciones civiles (algunas promovidas por el equipo de pastoral social de la iglesia católica), grupos de vecinos y comunidades eclesiales de base (estructuradas a las formas organizativas de la iglesia católica local).

Las estrategias de lucha han combinado los siguientes aspectos: *a)* el legal, en cuanto a la solicitud de restitución de tierras de comunidad, de integración del ejido y de ampliación del ejido; además, el derecho de amparo contra de los decretos expropiatorios interpuestos por ejidatarios y avecindados, protocolización de asociaciones civiles; *b)* el social, en cuanto a las reuniones vecinales en cada calle y barrio, asambleas comunitarias en las colonias y el pueblo; además, acciones para detener la entrada de maquinaria, manifestaciones de protesta al Zócalo y plantones, entre otros; *c)* cibernética**,** pues el conflicto social y los objetivos del movimiento se difunden de manera amplia por medio de las redes sociales. Esta última

[3] Información obtenida por la autora mediante entrevistas a habitantes del pueblo de San Bernabé Ocotepec, CDMX.

[4] Información obtenida por la autora mediante entrevistas a habitantes del pueblo de San Bernabé Ocotepec, CDMX.

forma se utilizó durante el conflicto generado por la construcción de la supervía poniente.

Todos estos momentos de conflicto social y lucha han dejado una huella indeleble en la experiencia de los habitantes de San Bernabé Ocotepec y el Cerro del Judío.

San Bernabé Ocotepec – Cerro del Judío
Afectaciones, organización comunitaria y logros alcanzados: 1920-2012

Año	*Conflicto con*	*Afectación*	*Organización comunitaria*	*Tipo de lucha*	*Logro*
1920	Gobierno federal (PNR) Reparto agrario	El sistema de Hacienda los despojó de su territorio.	Nativos de San Bernabé	Legal: restitución de sus tierras de comunidad. Solicitud de ejido Social: asamblea comunitaria	Creación del Ejido de San Bernabé Ocotepec Usufructo de bienes comunales
1940	Gobierno federal (PRI)		Ejidatarios de San Bernabé Ocotepec	Legal: solicitud ampliación del ejido Social: asamblea comunitaria	Ampliación del ejido y aumento del número en el padrón de ejidatarios Usufructo de bienes comunales
1970	Gobierno federal (PRI) Capital inmobiliario y turístico	Expropiación	Ejidatarios	Social: venta de la tierra a clase trabajadora	Control sobre a quién vender la tierra. Reproducción social y cultural
1973	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI) Capital inmobiliario y turístico	Expropiación del ejido a favor de Fideurbe, construcción de zona residencial y turística en el Cerro del Judío	Ejidatarios Avecindados Universitarios Junta de Mejoras Materiales (PRI)	Legal: Amparo Social: reuniones comunitarias, asambleas, manifestación al Zócalo (represión y encarcelamiento de líderes)	No expropiación Surgen nuevos líderes. Reforestación del Mazatepetl
1975	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario Luis Echeverría Álvarez	Expropiación en favor de Corett Titulación vía los fideicomisos. Venta de la tierra a precios comer-ciales División del ejido en distintas dele-gaciones políticas (Magdalena Con-treras - Álvaro Obregón)	Ejidatarios Avecindados Universitarios Consejo de representantes Maestros	Legal: amparo Social: reuniones comunitarias, asambleas, Manifestación al Zócalo.	No expropiación Se proponen dos posibilidades: colonos. Titulación directa vía agraria Colonos: titulación a precios de interés social

		División del Cerro en 7 colonias: Cuauhtémoc, Malinche, Los Padres, Barros Sierra, Cruces, Palmas, El Tanque			
1975	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI) Capital inmobiliario Representantes de manzana (PRI)	Av. Paseo de la Magdalena Desalojos Aumento de impuestos	Avecindados y familias de ejidatarios	Social: reuniones comunitarias, asambleas	Protocolizar la asociación civil "Promoción Familiar Bartolomé de las Casas, A. C."
1976	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI)	Ampliación de "Paseo de la Magdalena" Barranca Durazno Construcción de avenida para	Unión de Colonos del Cerro del Judío, A. C. Familias afectadas	Legal: asociación con personalidad jurídica.	Protocolizar la asociación civil "Unión de Colonos del Cerro del Judío, A. C."
	Capital inmobiliario Jefes de manzana (PRI)	comunicar la "Loma"	Consejo de representantes	Social: reuniones comunitarias, asambleas generales Quitar estacas y borrar marcas Impedir la entrada de máquinas	Propuesta comunitaria: Andador "Emiliano Zapata" y Andador "Durazno" Autoridades lo retoman como proyecto de la delegación política e implementan en otras zonas de la delegación
1980	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI) Capital inmobiliario	Ampliación de Av. Luis Cabrera (antes Paseo de la Magdalena) Andador Emiliano Zapata y Andador Durazno Construcción de avenida para comunicar la "Loma" Proyecto de construcción en la loma de la zona residencial "Lomas de San Jerónimo"	Unión de Colonos del Cerro del Judío, A. C. Familias afectadas Consejo de representantes Vecinos de San Jerónimo Lídice	Legal: solicitud de declaración de la Loma como Parque Ecológico Social: reuniones comunitarias, asambleas	Detener construcción de la obra Reforestación de la Loma Declaración de la Loma como parque ecológico

1982	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI) Ejército	Desalojo violento de las familias asentadas en la cúspide del Mazatepetl	Unión de Colonos del Cerro del Judío, A. C. Consejo de Representantes	Social: organización de las familias desalojadas	Organización
1989	Gobierno federal (PRI)	Expropiación en favor de Corett			Regularización de la tenencia de la tierra Titulación Precios de 3 a 15 pesos
1991	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI) Capital inmobiliario	Carretera Contadero-Luis Cabrera	Ejidatarios de San Bernabé Ocotepec, San Bartolo Ameyalco, San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa Avecindados	Legal: amparo Social: reuniones comunitarias, asambleas en colonias y pueblos	Se detiene el proyecto carretero
1995	Gobierno local (PRD) GDF (PRD) Gobierno federal (PRI)	Adjudicación de tierras de comunidad	Ejidatarios y comuneros	Legal: solicitud de tierras de comunidad (1985) Social: asambleas comunitarias	Se decreta el área de tierras de la comunidad de San Bernabé Ocotepec
1996	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno federal (PRI) Capital inmobiliario	Carretera Contadero-Colegio Militar	Ejidatarios de San Bernabé Ocotepec, San Bartolo Ameyalco, San Mateo Tlaltenengo, Cuajimalpa Avecindados	Legal: amparo Social: reuniones comunitarias, asambleas en colonias y pueblos Manifestaciones	Se detiene el proyecto carretero
2000	Gobierno local (PRD) GDF (PRD) Gobierno federal (PAN) Capital inmobiliario	Prolongación Av. Luis Cabrera Residencial La "Loma"	Ejidatarios Avecindados	Legal: solicitud declaración de la Loma como parque ecológico Social: reuniones comunitarias, asambleas en colonias y pueblos Marchas	Se declara la Loma como parque ecológico Ratifican la Loma como parque ecológico (área natural protegida)
2010	Gobierno local - PRD GDF (PRD) Gobierno federal (PAN) Capital nacional y extranjero OHL y Copri	Súper Vía Poniente Expropiación de 56 predios, destrucción de viviendas Desplazamiento de más de 350 familias	Frente Amplio contra la Super Vía Comunidades Eclesiales de Base Vecinos de San Jerónimo	Legal: amparo Social: reuniones comunitarias, asambleas, marchas, plantón Cibernética: redes sociales	"Modifican el proyecto Súper Vía poniente en el tramo La Loma hasta Luis Cabrera Se detiene la segunda etapa de expropiación (400 predios)

	Partidos políticos		Unión de Colonos del Cerro del Judío, A. C. Colonos independientes del Cerro del Judío		La Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal emite recomendación por violación a los derechos humanos. Se pierden dos carriles públicos de vialidad en Av. Luis Cabrera Se privatiza la vialidad. ¿Dónde quedó la utilidad pública de la mega obra?

¿Urbanización para quién?

La respuesta a esta pregunta enfrenta distintas posiciones: una, la del gobierno al servicio del capital inmobiliario, turístico y financiero, cuyo objetivo —como se desprende del cuadro anterior— ha sido y es desplazar a la población trabajadora, para llevar adelante una urbanización de tipo residencial e ingresar la tierra al mercado de la oferta y la demanda. Otra perspectiva es la de nativos y avecindados que luchan por su territorio y su derecho a decidir sobre sus formas de vida. Entre ambas, se encuentran posiciones individuales o de grupos que aun siendo afectados negocian y aceptan las obras. Entre otros habitantes de las zonas aledañas a las colonias afectadas, las opiniones se dividen, unos a favor y otros en contra del megaproyecto privatizador de la vialidad urbana. La memoria de algunos avecindados trae al presente el recuerdo de otros intentos de expropiación y de las veladas amenazas recibidas por parte de algunas autoridades. Les dijeron: “Si no se fueron con la expropiación, esperen a que se les cobren los impuestos”. O, como se verá más adelante, tendrán que irse por la fuerza que da el poder económico y político de las clases dominantes.

Los megaproyectos urbanos: el complejo Santa Fe y la Súper vía Poniente

Ejemplos de la privatización del espacio urbano son el proyecto inmobiliario, comercial y financiero Santa Fe, el segundo piso del periférico, y la vía de cuota denominada *Súper vía Poniente*. Estas construcciones orienta-

ron las políticas públicas de los gobiernos federal y del Distrito Federal en beneficio del capital nacional e internacional.

Para dar vialidad y comunicar al complejo Santa Fe, se propuso la construcción de la Súper vía Poniente con una vía de peaje. La obra fue aprobada por el decreto publicado en el *Diario Oficial del Distrito Federal*, el 22 de marzo de 2010. Su trazo se proyectó de avenida Centenario a la avenida Luis Cabrera y el tramo que uniría Santa Fe con el Periférico Sur. La realización del proyecto quedó a cargo de la empresa Controladora Vía Rápida Poetas, conformada por Obrascón, Huarte y Lain (OHL) y el Grupo Copri. La construcción contempla túneles, puentes y distribuidores para dar vialidad a Santa Fe, una obra que afecta arroyos y áreas naturales protegidas: La Loma y Lomas de Tarango.

Gobierno y empresas son los agentes del capital nacional y extranjero que impulsan desde sus intereses de clase la modernidad, la globalización, el neoliberalismo y la acumulación de capital. El urbanismo moderno afecta a cientos de familias a quienes les fue expropiado su patrimonio, con lo cual se ha modificado su forma de vida. El decreto expropiatorio se publica el 6 de abril en el *Diario Oficial de la Federación*; afecta a familias de las delegaciones Magdalena Contreras y Álvaro Obregón. Una segunda expropiación anunciada afectaría a más de 400 familias de Magdalena Contreras. En esta última delegación, las colonias afectadas directamente son San Jerónimo Lídice, Cuauhtémoc, Lomas Quebradas, el Tanque y La Malinche.

En La Malinche, se expropiaron 51 predios y se desplazó a más de 350 familias. El dolor y la indignación provocaron la violencia psicológica y simbólica para las familias directamente afectadas, desalojadas por la fuerza del dinero, el abuso y la intransigencia de las autoridades. Para los vecinos que se quedan, cuyas viviendas rodean una zona devastada y en ruinas, el futuro se proyecta incierto, pero no muy diferente del despojo y la destrucción de las viviendas de quienes por varias décadas fueron vecinos, amigos, compadres, familia. A pesar de que el gobierno de la ciudad "pagó" por los predios expropiados, la labor de intimidación, presión y violencia ejercida para que los titulares de los predios "aceptaran voluntariamente la expropiación" fue determinante. Gente de la misma comunidad, trabajadores de la delegación y del gobierno de la ciudad y varios líderes cooptados por las autoridades, que antaño lucharon en contra de

las arbitrariedades, en esta ocasión sirvieron a los intereses del gran capital y del gobierno de la ciudad, rompiendo el tejido social, amenazando y violentando la vida comunitaria. Así, abrieron paso a una vía de peaje que atravesó la tierra sobre la que construyeron sus historias, argumentando la "utilidad pública" de la obra. Pérez (2013a) reflexiona sobre el sentido de esta noción de utilidad pública como un recurso legal del gobierno y el capital, para legitimar las expropiaciones, pero el sentido del término se inscribe también en una lógica financiera que deja de considerar el uso del suelo con fines sociales.

El impacto de un proyecto ajeno a las necesidades de la comunidad no termina con la expulsión de las más de 350 familias. La certeza de más expropiaciones y los sentimientos de impotencia, enojo, dolor y miedo al proyectar un futuro semejante al que vivieron sus vecinos, llevaron a los pobladores a buscar estrategias de lucha, rebasando en muchas ocasiones a los propios líderes del movimiento; por ejemplo, la instalación del plantón 26 de julio, la procesión al Mazatepetl o la marcha del 7 de enero de 2011.

Centrar el problema como propio de la colonia Malinche y concebir "sólo como apoyo" a quienes desde otros ámbitos del cerro llegaban a participar, hace ver que la estrategia del gobierno (1975), implementada para dividir el Cerro del Judío en siete colonias, fue efectiva, en tanto que las nuevas generaciones se han adaptado a esta división política que atomiza la fuerza de la organización comunitaria.

No obstante, para las personas mayores, con la experiencia de su participación en otros momentos de lucha, el Cerro del Judío es el símbolo que los identifica, más allá de las fronteras establecidas por las autoridades. Para los habitantes nativos del pueblo de San Bernabé Ocotepec, las colonias asentadas en los antiguos parajes de su territorio, hoy constituyen barrios que son parte del pueblo; en ellos también habitan familias nativas, por eso hay que defender. Ante un presente de devastación y un futuro incierto, la resistencia se organiza en el Frente Amplio contra la Súper vía Poniente; personas que participan en las Comunidades Eclesiales de Base —no sólo de la Malinche, sino de todo el Cerro del Judío— y familias de otros lugares del otrora ejido apoyaron solidariamente, asistiendo a las asambleas vecinales, a las manifestaciones de protesta por la defensa del derecho a la vivienda, a la información, por la defensa del territorio, del agua, del medio ambiente y de los derechos humanos. Vecinos de los pueblos de

San Jerónimo Aculco y Lídice, de San Nicolás Totolapan y de San Bernabé Ocotepec participan activamente.

El Frente estableció alianzas, buscó la asesoría de especialistas en urbanismo, ecología, derechos humanos, abogados, entre otros; los investigadores universitarios aportaron su conocimiento especializado, fortaleciendo al movimiento. Vincularse con organizaciones sociales de otros ámbitos de la ciudad también fue un elemento que fortaleció la resistencia comunitaria.

La práctica religiosa como elemento de cohesión y estrategia de lucha

Distintas acciones se organizaron de marzo a junio de 2010, todas tendientes a detener la construcción de la mega obra. La instalación del plantón permanente organizado por los vecinos de la Malinche, fue en su inicio, un parteaguas que permitió fortalecer la organización comunitaria. El 26 de julio de 2010, cuando la comunidad decide plantarse en el cruce de Andador Durazno y calle Rosa Norte, para impedir la entrada de empleados del Gobierno del Distrito Federal, que pretendían iniciar la demolición de las casas expropiadas sin previo aviso, sin los permisos que por reglamento se requieren y sin ninguna medida de seguridad, los vecinos intervinieron para impedir esa acción; decidieron instalar el plantón, "construir" sobre lo destruido, para albergar a lo que durante muchos meses se constituyó como una gran familia.

La participación y el apoyo de las comunidades eclesiales de base (CEB) de todo el Cerro del Judío se expresaban en todo momento, con la donación de la comida durante las primeras semanas del plantón, el acompañamiento y la participación en las asambleas dominicales, su contribución en las distintas actividades culturales y de protesta que se organizaron, su presencia en las reflexiones diarias donde el "ver, pensar y actuar" permitía proponer acciones. Asistieron a las misas y celebraciones realizadas en este espacio destruido por intereses ajenos a la comunidad, un lugar que se reconstruyó, haciéndose nuevamente propio con la decisión y el trabajo colectivo, retomándolo como territorio propio de la organización y la protesta social comunitaria. La participación de familias extensas, de niños, de mujeres y hombres jóvenes, adultos y ancianos fue la tónica que imperó en el plantón.

La diversidad cultural, identitaria y religiosa de los participantes tuvo su reconocimiento y respeto al designar un día para realizar la práctica ritual de los habitantes del Cerro del Judío. De manera intensa, durante los primeros meses del plantón, un número importante de familias se reunía cada noche, para compartir creencias, valores y normas que orientaron las acciones de resistencia. La convivencia y las prácticas religiosas actualizan y recrean una espiritualidad que cohesiona, que ayuda a la resolución de conflictos internos y fortalece el sentido comunitario del movimiento de resistencia y reivindicación social a través de distintas manifestaciones religiosas.

La concepción del mundo se configura en ideología que norma y da forma a la práctica social, a las relaciones con la naturaleza, a la interacción entre las personas que son parte de la comunidad, pero también orientan las acciones de resistencia contra los abusos y agresiones de agentes internos o externos a ella.

Ritualización de la protesta social

Los medios de comunicación realizaron una serie de entrevistas en la comunidad de la Malinche, para dar a conocer los motivos por los que hombres y mujeres decidieron plantarse en el cruce de Rosa Norte y Andador Durazno, e impidieron la entrada de maquinaria pesada, tratando de recuperar la zona devastada por los intereses de los capitales involucrados en la mega obra. La noche del 26 de julio de 2010, reunidos alrededor de una fogata y un cúmulo de maderos, adultos, jóvenes, niños y ancianos compartieron su indignación, enojo, miedos y esperanzas. Dirigidos por dos religiosas, uno a uno fue tomando los leños; representaban los sentimientos y emociones que este día los llevaron a tomar decisiones drásticas, para defenderse de la agresión de que fue objeto su comunidad. Todos expresaron su decisión y compromiso para estar ahí, luchando en contra de los intereses ajenos que lastimaron y minaron a su comunidad rompiendo los lazos, separando familias, fracturando el tejido social.

Tomados de las manos, en una oración profunda pidieron fortaleza, sabiduría y serenidad para enfrentar los abusos del gobierno y de las compañías constructoras involucradas en el megaproyecto. Así como el temor se palpaba en los cuerpos, la decisión se miraba en los rostros: no podían dar

marcha atrás. Había que resistir y analizar hacia dónde debían caminar, cada palabra se convertía en una oración, cada pensamiento proponía una acción. El lema de las comunidades de base se hacía presente, la experiencia adquirida se transformó en un conocimiento, en un saber que orientó la acción, para muchos de los presentes esa noche cobró mayor sentido la necesidad de *ver, pensar y actuar* contra lo que consideraban injusto. Unidos en un abrazo fraterno sellaron el compromiso, esperando la luz del nuevo día.

Limpiaron y levantaron la carpa que serviría de casa, organizaron la cocina y erigieron el altar, entretejiendo redes de confianza, comunicación y solidaridad. Una de las primeras acciones que desde aquí se terminó de organizar fue la cadena humana que recorrería Luis Cabrera hasta el área de viviendas destruidas, espacio al que desde ese momento se denominó *zona cero*. Hombres y mujeres de todas las edades participaron plasmando un árbol, con un bastidor de serigrafía elaborado por ellos mismos; desde ese momento, fue el símbolo distintivo del movimiento; sus ramas se formaban con la imagen de las manos de adultos y niños. El mensaje que deseaba enviarse era que el movimiento era por la defensa del medio ambiente; ese elemento marcaría en adelante el sentido de la lucha: "*¡No a la sú*per vía, sí a la ecología!", "*¡Para vivir dignamente,* no a la súper vía poniente!"

Las distintas formas que tomó la resistencia social se expresaban con la organización de variadas acciones: manifestaciones en el día y por la noche, mítines, asambleas, festejos, cadenas humanas, reuniones reflexivas de jóvenes y adultos, rituales, celebraciones, misas, recibimiento de otras organizaciones sociales para intercambiar experiencias e integrar un frente común. Ahí también se resolvieron conflictos internos, se dieron rupturas y disolvieron compromisos.

En momentos críticos de enfrentamiento con las fuerzas públicas, siempre estuvo presente alguno de los símbolos religiosos que fueron parte del movimiento social: la virgen de Guadalupe, el Cristo Negro, la Cruz, san Judas Tadeo, los bastones de mando, sahumerios, caracoles y el estandarte de la virgen de Guadalupe, defensora de los derechos humanos y ambientales.

El altar se instaló al frente y al centro de uno de los costados de la carpa entre la cocina y la sala; durante el día levantaban sus paredes plásticas, diluyendo las fronteras entre lo privado y lo público. Las imágenes del

Cristo Negro, la Virgen de Guadalupe, el Divino Rostro, San Judas Tadeo; ofrendas de flores, semillas, caracoles, sahumerios y copal eran visibles al público. Al lado de la cruz que acompañó en diferentes momentos la lucha por el territorio de la comunidad, se colocaron también los bastones de mando, que representaban la fuerza comunitaria: la participación de niños, jóvenes, adultos y ancianos.

Con la cohesión generada por medio del trabajo colectivo, la participación en las distintas acciones de resistencia, la lucha legal, social y cultural. Las diversas creencias y prácticas religiosas fortalecían la espiritualidad de los participantes en el movimiento, la comunidad luchó con firme convicción por la defensa de sus derechos. Más de una vez enfrentaron a la fuerza pública; en ocasiones salieron airosos; en otras, lastimados. Fueron momentos en que el capital demostró su dominio con la fuerza coercitiva que le da el control, pero no la legitimidad. Así, las distintas acciones contrahegemónicas cuestionaban fuertemente el dominio y la legitimidad de los proyectos y acciones del gobierno de la ciudad. Se evidenció "la capacidad propia de los seres humanos que no se limitan a sufrir o realizar las leyes de la estructura del sistema eclesiástico (y social dominantes), sino que actúan como sujetos-agentes, es decir con la propiedad de obrar libremente" (Hernández, 1999; cit. por Báez-Jorge, 2011: 245), asumiendo sus responsabilidades sociales e históricas.

Procesión al Mazatepetl

Ya hemos mencionado que el Mazatepetl tiene un profundo significado para nativos y avecindados; en su cúspide está un centro ceremonial prehispánico y hasta ahí la comunidad en resistencia decidió ir en procesión, para pedir la fuerza de los antepasados y de la naturaleza, la voluntad, sabiduría y energías necesarias para la defensa de su territorio y del medio ambiente.

Durante varios meses, cada viernes por la noche se realizaron rituales y ceremonias que trajeron a la memoria colectiva el origen campesino de las familias nativas y avecindadas, los jóvenes y niños valoraron la relación con la tierra rememorando a los abuelos y el trabajo agrícola que proporciona los alimentos necesarios para la vida. Se sembraron en botes y macetas granos de maíz de diferentes colores, semillas de calabaza y frijol que se

colocaron al lado de árboles, plantas y flores rodeando la carpa y la cocina del Campamento 26 de julio.

Antes de que el gobierno de la ciudad alambrara la Zona cero, la comunidad había plantado un árbol por cada predio expropiado, y don Agustín y don Pedro jardineros de oficio, orientaron a jóvenes y niños, quienes hicieron pequeños jardines con la ayuda de sus padres. Ese día y de manera simbólica, se recuperaron las viviendas derruidas, se arreglaron los enormes boquetes de sus paredes con tiras coloridas de papel crepé, se pintaron y colocaron letreros que contradecían las acciones del gobierno: "Aunque la derrumben, seguimos en pie de lucha". Los jóvenes levantaron su voz en contra de la arbitrariedad del Gobierno del Distrito Federal (GDF), hicieron su propio decreto, expropiando los terrenos que el gobierno quitó a las familias de la Malinche. En las derruidas paredes de las casas expropiadas, los jóvenes escribieron: "Decreto expropiatorio: Por prestarse a contaminar la ciudad, este predio es propiedad del pueblo", "Expropiado por el pueblo y para el pueblo", "Cuando el pueblo se levante por pan, libertad y tierra, temblarán los poderosos de la costa hasta la sierra". La respuesta del gobierno de la ciudad fue alambrar de inmediato la zona.

Entre muchas de las actividades realizadas en el plantón, los jóvenes y niños —con la orientación de sus padres— expresaron en grandes pliegos de papel lo que la comunidad necesita: hospitales, escuelas, jardines, centros culturales comunitarios, preparatorias.

En momentos críticos, las campanas de la iglesia se utilizaron para alertar a la comunidad, así fue hasta que el nuevo párroco prohibió a los vecinos el libre acceso al templo. A pesar de las dificultades internas, la organización comunitaria y la resistencia se fortalecían. Por la defensa del medio ambiente y en ese acercamiento con la naturaleza, a finales del mes de agosto se hizo un ritual y una ofrenda en la Loma; después, se propuso hacer una procesión y una ofrenda al Mazatepetl. En la memoria de los ancianos nativos de la comunidad, ambos son lugares unidos por creencias ancestrales. Sobre este punto, doña Francisca comenta: "Los antiguos andaban este camino, los abuelos nos decían que los dos lugares están unidos, el cerro y la loma se comunican por un túnel que baja desde el Mazatepetl hasta la Malinche".

La mañana del sábado 10 de septiembre, sale la procesión rumbo al Mazatepetl; es un día de mucho movimiento en el Cerro del Judío; el tianguis

sobre Luis Cabrera, el bullicio de autos, gente y microbuses se interrumpe con el sonido de los cohetes que anuncian el paso de la procesión. Subiendo por Av. San Bernabé, se hace un alto en el camino para reverenciar a Tláloc; después, la procesión continúa hasta llegar a la calle Cruces y de ahí a la cúspide del Mazatepetl.

Cantos, oraciones y voces de protesta fueron la tónica del recorrido. Ahí, caminaron cuesta arriba, mujeres y hombres, que en sus tiempos de juventud participaron en los coros de "La Lupita" —como cariñosamente llaman a la parroquia—, en los grupos de catequesis para niños o en los de jóvenes que se reunían en templo del Sagrado Corazón de Jesús, en ese momento amenazado con desaparecer si se construye la vialidad de cuota. Estos jóvenes de antaño, al lado de sus hijos y vecinos, con voz fuerte y a ratos entrecortada por el esfuerzo de la caminata, trasmiten y sienten el contenido profundo de su canto, una oración que se eleva a las potencias divinas, que, según sus creencias, saben que habitan en el Mazatepetl.

> Danos un corazón grande para amar,
> danos un corazón fuerte para luchar.
>
> Hombres nuevos creadores de la historia,
> constructores de nueva humanidad.
> Hombres nuevos que viven la existencia
> como riesgo de un largo caminar...

A la entrada del sitio ecoarqueológico, la procesión se encuentra con los nativos de Ocotepec, quienes subieron desde el centro del pueblo; ahí se purifica a los participantes con humos y aromas de copal, se pide permiso a los rumbos del universo, al Señor del monte, a la Guadalupana y a San Bernabelito (como cariñosamente le llaman al santo patrono de Ocotepec); se les ofrece humo y aroma de copal, para que les permitan subir hasta la cima y ahí realizar una ofrenda para la tierra. Otros cantos que referían al agua, al viento, a la tierra, al sol, a las plantas, a las rocas, a los árboles acompañaron su paso hasta la cúspide del Mazatepetl.

Flores, veladoras, semillas y frutas se llevaron para la ofrenda, nuevamente se pide permiso para estar ahí ofreciendo a cada rumbo, pidiendo su fuerza para lograr unidad y fortaleza para la lucha. Cada participante colocó alguno de los elementos sobre la tierra; quienes portaban los bastones de

mando de la comunidad de la Malinche, se colocaron fuera del círculo de la ofrenda, orientados a cada uno de los rumbos del universo. El grupo de danza subió a la plataforma del templo prehispánico y luego de ofrecer alabanzas a las tres cruces del Mazatepetl, bajaron para ofrendarles su danza.

En el cerro, se ofreció comida a todos los asistentes y como en un día de fiesta se compartió arroz, mole con pollo, frijoles, tortillas y agua de horchata y jamaica. Alimentos preparados por las mujeres de la comunidad y que se transportaron desde la Malinche hasta el Mazatepetl, para convivir como una gran familia; se comparte, para fortalecer la unidad, para que no se rompa el cordón que los une. El recuerdo se hace presente, rememorando otros momentos en la historia de la comunidad, cuando con los jesuitas caminaban hasta la loma para hacer las convivencias de las comunidades de base, o cuando suben hasta el centro del pueblo, para celebrar al santo patrón.

Como una gran comunidad, nativos y avecindados estaban ahí en Mazatepetl, un lugar sagrado, tan lleno de sentidos y significados desde tiempos ancestrales, donde cada año se venera a las santísimas cruces el 3 de mayo, donde se realiza el *vía crucis* en semana santa, donde el primer domingo de junio se bajan las *crucitas,* porque, como dicen los originarios de San Bernabé, "ellas tambi*én merecen descansar en su casa",* ubicada en el centro del pueblo para, días después, en el segundo domingo de junio y como parte de los festejos patronales, subirlas nuevamente al cerro, arregladas y estrenado un vestido nuevo, para que desde ahí hagan su trabajo sagrado de cuidar del pueblo. Esa mañana de septiembre, hasta la cima de ese lugar sagrado llegaron las personas desde la Malinche, para pedirle con toda su devoción, a la tierra y al cerro, a las cruces y a la virgen de Guadalupe su protección.

Celebrando la resistencia

El plantón fue durante dos años un punto de reunión muy importante, un espacio que permitió consolidar posturas contestatarias de reivindicación social. Para festejar la unidad y la resistencia, organizaron misas comunitarias celebradas por el obispo de Saltillo, Raúl Vera. En el primer aniversario, el obispo bendijo a los participantes en el movimiento y alentó su lucha al reconocer que fueron "ejemplo de resistencia y lucha contra un

sistema que lo destruye todo […] El futuro de México está en nuestras manos: contra la impunidad, la organización". En el segundo aniversario, la reflexión de monseñor Vera profundiza en el análisis de lo que representa el megaproyecto. Cito: "La súper vía es un símbolo de muchas cosas que se hacen en el país sin consensos, sin sensibilidad, y por imposición, afectando a muchas familias […] Debemos trabajar juntos, para luchar contra lo que nos está afectando, como la ilegalidad y la irracionalidad, y cambiar la historia del país".

Las distintas posturas ideológicas dentro de la iglesia y su jerarquía son contradictorias; por una parte, el apoyo del obispo Vera al movimiento contrasta con los ataques del sacerdote local, quien utilizó su posición como agente de la ideología dominante, para contribuir a descalificar y desarticular el movimiento. Desde la posición de poder de la Iglesia católica, la jerarquía determina cuándo es conveniente actuar, para restablecer el orden social dominante y las formas de legitimarlo. Ése es el papel que la religión católica como ideología cumple en la vida cotidiana de las comunidades (Báez-Jorge, 2011).

Los triunfos de la resistencia comunitaria en el ámbito legal se sintetizan en el hecho de que la comunidad ganó la recomendación de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal contra el GDF, por violación a los derechos humanos de los afectados. En lo social, negociaron modificaciones en la obra, para no desplazar a otras familias, con lo cual lograron su permanencia en la Malinche. Sin embargo, con la construcción de la súper vía, se perdieron el acceso al parque la Loma y carriles de vialidad pública sobre la Av. Luis Cabrera, lo que generó graves problemas de vialidad y contaminación ambiental y se benefició la acumulación de capital.

Conclusiones

Los gobiernos en sus distintos niveles y las élites del poder económico se encargan de difundir por los medios de comunicación la ideología dominante de progreso, modernidad, urbanización de primer mundo, innovación, eficiencia, individualismo, competencia como valores de la globalización y el neoliberalismo. Con estos argumentos y desde el dominio, se logra el consenso en la sociedad, para la realización de los megaproyectos. El estigma y criminalización que se construye sobre los movimientos de

resistencia y reivindicación social tiene como finalidad minar la organización comunitaria, en beneficio de los intereses del capital, soslayando el derecho legítimo de las comunidades para construir sus propias formas de vida y proyectos.

Como institución y aparato ideológico, la iglesia no es homogénea; las contradicciones propias del campo religioso se expresan en su interior y en la interrelación con otros ámbitos de poder económico y político. El péndulo de la represión y la tolerancia (Báez-Jorge, 1998) se expresa en distintas formas y en diferentes momentos históricos. Así, en ocasiones tolera; en otras, pasará por una gama de posibilidades y matices hasta que el péndulo llega —como en el caso de la Malinche— al extremo de la represión ideológica, que justificó y legitimó en la comunidad afectada, el uso de la fuerza pública. Los gobiernos también toleran, negocian, compran conciencias, cooptan líderes, enfrentan a unos contra otros, chantajean, reprimen con tal de no perder el dominio, para controlar la situación y servir fielmente al capital. Tolerar no es reconocer, puesto que el reconocimiento implica respeto y la voluntad de cambiar el proyecto económico y social dominante, terminar con un modelo neoliberal globalizado que beneficia sólo a unos cuantos y, con ello, violenta los derechos de las familias trabajadoras.

Los procesos identitarios en los que se define un *nosotros* frente a los *otros* deben situarse en su contexto social e histórico. De modo que las distintas representaciones sociales del *nosotros* frente a *los otros* están situadas de acuerdo con la posición que las personas y colectividades ocupan en las estructuras y relaciones de poder. El *nosotros* de las comunidades del Cerro del Judío está construido desde la experiencia de trabajo individual y colectivo, desde la lucha por la tierra, desde la cotidianidad vivida en este espacio natural y sociocultural que hicieron propio, desde el arraigo de quienes echaron fuertes raíces en una tierra que hicieron suya, desde la pertenencia al territorio y el barrio que los identifica y del que no quieren ser desplazados.

Desde sus creencias y prácticas religiosas, se resisten a ser forzados a romper sus lazos comunitarios, las redes de "gente de uno" o "gente nuestra", sus formas de vida. Las relaciones de clase se hacen evidentes, para los vecinos del Cerro del Judío y la Malinche; los *otros* son los dominadores, los ricos de Santa Fe, los que sin conocer se sitúan en favor de la mega obra,

los gobernantes que promueven intereses ajenos a los de su comunidad y están al servicio del capital, los que dividieron a su comunidad.

En el movimiento social contra la mega obra, coincidieron distintas ideologías que se objetivaron en una *praxis* social de resistencia, en un compromiso social fortalecido por una religiosidad contestataria, por el vínculo con el territorio apropiado por medio del trabajo individual y comunitario, por una historia local de lucha. Todos estos elementos se conjugan en una fuerza social contrahegemónica.

Sin embargo, dentro de la organización comunitaria, también se dieron tensiones y rompimientos, pues la unidad no implica necesariamente ausencia de disensión. La memoria colectiva siempre trajo al presente experiencias adquiridas en otros momentos de conflicto y lucha social. Saberes, creencias y prácticas religiosas que orientaron la resolución de conflictos internos, porque como dicen los hombres ancianos del pueblo de San Bernabé Ocotepec, "para saber adónde vamos y entender lo que vivimos, hay que saber de dónde venimos". El proyecto social, cultural e identitario de las comunidades del Cerro del Judío consideró formas de ser, hacer y pertenecer, así como una dinámica de transformación social que requirió trabajar, resistir y luchar juntos, para cambiar la historia.

Bibliografía

Alfie C., Miriam
2013, "Supervía Poniente: conflicto social y visión urbano ambiental". *Estudios emográficos y Urbanos*, vol. 28, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 735-768, México, El Colegio de México. Disponible en http://www.redalyc.org/pdf/312/31230011006.pdf

Báez-Jorge, Félix
1998, *Entre los naguales y los santos*. Xalapa, Ver., México, Universidad Veracruzana.
2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa, Ver., México.

Bourdieu, Pierre
2000, *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, Siglo XXI Editores.
2006 "Génesis y estructura del campo religioso", en *Relaciones 108*, vol. XXVII, pp. 28-83

Broda, Johanna
1976, "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Pedro Carrasco y Johanna Broda, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México, cisinah, pp. 37-66.
2007, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, núm. 93, julio-agosto, pp. 68-77.

Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix
2001, *Cosmovisión, ritual y cosmovisiones indígenas de México*. México, cnca-Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro y Jesús Monjarás-Ruiz
1978, *Colección de documentos sobre Coyoacán (Autos referentes al cacicazgo de Coyoacán que proceden del Archivo General de la Nación)*, vols. 1 y 2. México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chamoux, Marie-Noëlle
1992, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México Indígena*. México, ciesas-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Dubet, Francois
1989, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, México, Colegio de México.

Durand, Jorge
1983, *La ciudad invade al ejido. Proletarización, urbanización y lucha política en el Cerro del Judío*. México, Ediciones de la Casa Chata.
González, José
1984, *Ideologías religiosas y movimientos sociales. Análisis del proyecto de promoción popular del Cerro del Judío.* Tesis de Maestría en Sociología, Universidad Iberoamericana.
Lisón Tolosana, Carmelo
1997, "Identidad: collage cultural y viaje por la antropología del extranjero", en *Las máscaras de la identidad,* Barcelona, Ariel.
Lira, Andrés
1983, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México-Tenochtitlan y Tlatelolco sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México, El Colegio de Michoacán.
López Austin, Alfredo
1999, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
Mauss, Marcel
1979, Sociología y antropología, Madrid, Tecnos.
Pérez Negrete, Margarita
2013a, "Entre la resistencia ciudadana y los megaproyectos: el caso de la Supervía Poniente", en *Espacialidades, revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura* [en línea], vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, pp. 67-103. Disponible en http://espacialidades.cua.uam.mx
2013b, "Discurso y materialidad de los procesos constructivos en la Ciudad de México", en *Alteridades*, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, pp. 9-25, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Disponible en http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74730577002
Padrón Herrera, María Elena
2001, *Educación, identidad y cultura. Modelo pedagógico Montessori y cambios culturales en el Cerro del Judío,* México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
2006, *Mujeres migrantes del Cerro del Judío, su identidad y sistema de valores. Educación comunitaria y procesos de identificación en la ciudad de México, 1974-2006*, México, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2010, *Un modelo comunitario de educación inicial y preescolar*, México, Centro de la Amistad del Cerro del Judío-Sedesol-Indesol-Castellanos Editores.

2011, *San Bernabé Ocotepec, religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México*, México, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Quezada, Noemí

2004, *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés Editores.

Rivas, Francisco

2006, El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos vii-xvi: un análisis interdisciplinario, México, Tesis de Doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Robles García, Alejandro

1995, Geografía cultural del SW de la Cuenca de México: estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y M. Contreras, México, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria.

Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow

2002, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, uaem.

Wolf, Eric

2001, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, ciesas.

Consideraciones de un misionero en Angola en torno a la Religiosidad Popular

Martín Cisneros Carbonero, MG[1]
Universidad Intercontinental

La religiosidad popular es un tema que en los últimos tiempos ha cobrado fuerza en los ámbitos social y religioso; y no es para menos, pues se trata de un fenómeno importante que no puede ni debe continuar siendo ignorado. Por ello y en mi calidad de misionero de Guadalupe y aprendiz de misionólogo, manifiesto mi alegría por que el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular ha cumplido su primer año de actividades y por la adhesión positiva que ha despertado en tantos agentes pastorales, académicos, investigadores y estudiantes apegados a estas problemáticas socioculturales. Hemos estado abiertos al mutuo aprendizaje —y así permaneceremos— que, de forma interdisciplinar, perfila el cuerpo de este proyecto, acariciado desde hace tiempo en la Universidad Intercontinental. La ocasión amerita citar el número 368 del Documento de Puebla, donde nuestros obispos latinoamericanos apuntan que nuestras Iglesias particulares mexicanas pueden ofrecer algo original e importante: la riqueza de su religiosidad popular, su esperanza y la alegría de su fe.

La religiosidad popular, un terreno sagrado que requiere sencillez y actitud sapiencial

En el libro del Éxodo, capítulo tercero y versículos del 1 al 5, puede leerse lo siguiente:

[1] Misionero de Guadalupe en Angola. Fue director de Humanidades y docente del programa académico de Teología de la Universidad Intercontinental. Vocal del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

> Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote de Madián; llevó al rebaño trashumando por el desierto hasta llegar a Horeb, el monte de Dios. El ángel del Señor se le apareció en una llamarada entre las zarzas. Moisés se fijó: la zarza ardía sin consumirse.
> Moisés dijo:
> —Voy a acercarme a mirar este espectáculo tan admirable: cómo es que no se quema la zarza.
> Viendo el Señor que Moisés se acerca a mirar, lo llamó desde la zarza:
> —Moisés, Moisés.
> Respondió él:
> —Aquí estoy.
> Dijo Dios:
> —No te acerques. Quítate las sandalias de los pies, pues el sitio que pisas es terreno sagrado.

El Papa Francisco también cita el pasaje anterior cuando declara que la Iglesia necesita la mirada cercana para contemplar, conmoverse y detenerse ante el otro —cuantas veces sea necesario—, para hacer evidente la fragancia de la presencia cercana de Jesús y su mirada personal. Por eso, añade: "La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos —sacerdotes, religiosos y laicos— en este 'arte del acompañamiento', para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro [...] Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de la projimidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana" (*cfr. Evangelii gaudium*, 169).

Lo anterior significa que el acercamiento a la religiosidad popular deberá ocurrir con sencillez y con una actitud sapiencial que lleve a quitarse las sandalias porque el terreno en el que estamos es sagrado.

La religiosidad popular requiere apertura al Espíritu y discernimiento

En la Universidad Gregoriana de Roma, un profesor laico africano, Martin Nkafu, fue nombrado delegado para el Primer Encuentro Interreligioso en Asís por la Paz, y se le pidió que encabezara el grupo de la religión tradicional africana. Él comentaba que ésa era la primera vez que la Iglesia reconocía oficialmente a la religiosidad tradicional africana (RTA).

Además, contaba que, como africanos —y eso ya estoy aprendiéndolo muy bien—, tuvieron varias dificultades para el encuentro.

Relataba Nkafu: “De parte del Vaticano, nos pidieron, con mucha anticipación, que entregáramos el texto de lo que íbamos a rezar en aquel momento. La primera dificultad para nosotros los africanos es que yo no sé qué le voy a decir a Dios en la fecha del encuentro interreligioso en Asís, porque faltaban como ocho meses.” Mientras que el misal ya está preparado —con todas las oraciones y detalles de las celebraciones— cuando el Papa viaja a algún país, para un africano, el primer problema es ése, que no sabe qué le dirá a Dios en aquel día.

El profesor africano expresó otra dificultad: para el encuentro en Asís, les asignarían un salón y ello, según dijo representaba “otro problema muy serio, porque un africano no puede rezar en un lugar con techo, cubierto. Nosotros necesitamos estar en contacto con la naturaleza para manifestar nuestras expresiones religiosas”.

En mi opinión y frente a esta experiencia africana, por ejemplo, hemos logrado avanzar en las actitudes importantes al abordaje la religiosidad popular.

La religiosidad popular latinoamericana: una riqueza que debe compartirse

En este esfuerzo común e interdisciplinar que realizamos en el Observatorio de la Religiosidad Popular (RP), encontramos motivos particulares dentro de un contexto muy concreto: el latinoamericano, que sirve de ocasión y trasfondo a nuestro trabajo interdisciplinar e ilumina el espíritu de unidad y comunión de nuestro caminar.

Los actores de este Observatorio recorremos un camino interdisciplinario para el enriquecimiento mutuo y cada vez más se descubre la riqueza que trae consigo el compartir y recibir en reciprocidad. No podemos quedarnos cada quien en su trinchera; es imprescindible abrirnos y abrir nuestras puertas para también poder acudir al encuentro del hermano.

Cuando se afronta en serio, toda reflexión científico-teológica exige apertura y colaboración dentro de un itinerario espiritual —personal y comunitario— que se fortalece en la apertura y en el don compartido con los demás. En la encíclica *Evangelii nuntiandi*, el papa Pablo VI invita a evan-

gelizarnos y a evangelizar; no de una manera superficial como un barniz, sino en profundidad.

Importancia de la cultura para la comprensión de la religiosidad popular

Quiero compartirles una anécdota: en la diócesis de Tlapa, Guerrero, empezamos una experiencia con nuestros seminaristas candidatos a Misioneros de Guadalupe. En cierta ocasión, fui a visitarlos como su formador y uno de los jóvenes me dijo: "Padre, ¿qué cree? En esta comunidad, tuvimos la fiesta patronal; vino el Obispo y la celebración en el templo fue solemne. De pronto, se nos desapareció el pueblo y no supimos a dónde se fue". Más tarde, el seminarista se enteró de que la gente se había ido al cerro, donde tienen ídolos —unas piedras como tótem—, para pedir el buen temporal y realizar sus ritos propios de aquella región. El seminarista, escandalizado, casi se rasgaba las vestiduras y se preguntaba cómo era posible que la gente se desapareciera después de estar en el sacramento de la Eucaristía y con el Obispo. Le respondí que era evidente que él y sus compañeros aún no habían entrado en el corazón del pueblo, pues de haberlo logrado éste les habría abierto lo más sagrado: su cosmovisión.

En eso consiste nuestro gran desafío: que la gente abra su corazón y, junto con ello, permita que nosotros la conozcamos. Entre los jóvenes, insisto en el tema de la cosmovisión, porque tenemos que llegar a lo esencial. Como dijera El Principito, lo esencial es invisible para los ojos; eso significa que difícilmente llegaremos al centro de la cultura, que es precisamente la cosmovisión de un pueblo, a menos que mostremos apertura y humildad.

De los doce años que pasé en Angola, once fueron de guerra; la cosmovisión cambia, porque el misionero y todo el pueblo, además de preocuparse por la sobrevivencia, tratan de penetrar poco a poco en el corazón de la gente. Todos estamos preocupados por el pan y por la sobrevivencia.

Conclusión

Ya antes nos referimos al número 368 del Documento de Puebla —una auténtica joya para la misionología en América Latina— y lo citamos nuevamente, por la importancia de sus palabras:

> Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras, "*ad gentes*". Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero debemos dar desde nuestra pobreza.
> Por otra parte [y aquí está lo que quisiera dejar claro] nuestras iglesias pueden ofrecer algo de original e importante; su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse.

Como Misionero de Guadalupe, como el director de Humanidades de la Universidad Intercontinental que fui y como miembro de la mesa directiva del Observatorio de la Religiosidad Popular, expreso mis sinceras felicitaciones a todos aquellos que participan en este volumen colectivo; se trata de un producto altamente significativo, pues es nuestro primer libro bajo el sello del Observatorio de Religiosidad Popular; en él, se reúnen los trabajos, discusiones e interacciones del primer año de vida de esta instancia académica auspiciada por nuestra casa de estudios, la Universidad Intercontinental.

SEGUNDA PARTE

La Religiosidad Popular en contextos campesinos de origen indígena

Religiosidad popular. El caso de la Cofradía de San Pedro Mártir en El Soconusco, Chiapas

Antonio Cruz Coutiño[1]
Universidad Autónoma de Chiapas

A finales de los noventa, por medio del cronista de Tuxtla Chico en la región del Soconusco (Chiapas), nos enteramos de un asunto inexplorado: ahí permanecía "auténtica e inmutable", según su expresión, "una antigua tradición autóctona". Se trataba de una festividad que involucraba a niños pintados de negro, pitos y tambores centenarios, íconos de San Pedro y San Marcos, pólvora, música y procesiones; también había guerra de dulces, degüello de patos y, sobre todo, un elemento perturbador: el enigma de algunos rituales nocturnos conducidos por chamanes. Ello desencadenó el interés hacia esta pequeña ciudad y el Soconusco, de ascendencia maya-mame, en torno de su particular mitología contemporánea, su arraigada agricultura del cacao, las ricas variedades de su chocolate y las prácticas curativas-esotéricas chamánicas, típicas de la región.

En 2009, tomamos conocimiento, por primera vez, de las manifestaciones externas, visibles, de la celebración religiosa y festiva asociada a la divinidad tutelar de los tuxtlachiquenses, San Pedro Mártir, "patrón de los indios". Hubo acercamiento con los dirigentes de la organización encargada de la festividad; conversamos, escucharon con atención, empatizamos y surgió comprensión y hospitalidad. A partir de ello y gracias a alguna subvención oficial y una buena dosis de coraje, se decidió realizar un estudio

[1] Sociólogo, maestro en estudios regionales y doctor en humanidades por la Universidad de Salamanca. Es profesor de los programas académicos en Comunicación, en la maestría en Estudios Culturales y en el doctorado en Estudios Regionales. Es miembro del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos, de la Asociación de Cronistas del Estado de Chiapas, de la Asociación Mexicana de Historia Oral, del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt) y del Observatorio de la Religiosidad Popular. Estudia algunos temas relativos a Chiapas y Mesoamérica: Patrimonio intelectual, Paremias y habla popular, mitología maya contemporánea y fiestas y religiosidad popular.

etnográfico, razón por la cual hasta hoy se han efectuado varias temporadas de trabajo de campo, justo durante los períodos de mayor intensidad ritual, entre 2010 a 2013. De ahí surgieron largas jornadas de observación *in situ*, observación participante, seguimiento fotográfico, agudas entrevistas testimoniales y conversaciones diversas con informantes calificados.

Primer hallazgo. Religiosidad popular

Emplazados en Tuxtla Chico, comenzó la etapa de comprender las diversas celebraciones asociadas al festejo de San Pedro Mártir. Pronto fue evidente que todo el ritual —más adelante asimilado como un vasto complejo ceremonial y festivo— convergía en *El Cofrado*, voz derivada del vocablo local *cofradía*. El término obedece a que engloba las distintas significaciones, las cuales remiten mentalmente a la noción de *todos* —oriundos y avecindados, moradores y vecinos—, es decir, a la cofradía contemporánea, aunque de ascendencia colonial. La única persistente en El Soconusco es la Cofradía del Señor San Pedro Mártir.

La cofradía, tal como la define Ruz, es una asociación e institución social que, de acuerdo con los estudiosos que le preceden, durante la época colonial tuvo como objetivo primordial el siguiente:

> Organizar a los fieles en torno al culto a un santo o [a] alguna devoción, actividad que los eclesiásticos concebían como apoyo importante para las tareas de adoctrinamiento —fomentaban la asistencia a misa, la asiduidad de los sacramentos y el mantenimiento del ritual— que los [propios] indios abrazaron con entusiasmo dado que, en alguna medida, les permitía recuperar antiguos espacios de culto público, a la vez que facilitaban la cohesión comunal [como en] los festejos organizados en honor a los santos patronos, que en […] ocasiones adquirieron el rango de deidades fundadoras de los poblados, a menudo amalgamándose en el imaginario indígena con antiguas deidades prehispánicas (2003: 26).

Esta precisión permite comprender las definiciones locales, asociadas: *1)* organización comunitaria, religiosa y cooperativa que, en general, sustenta al conjunto de las celebraciones asociadas a San Pedro Mártir y a San Marcos Evangelista, personajes conocidos coloquialmente como *los santos*. *2)* Espacio físico donde se efectúa la mayor parte de las actividades rituales

y festivas referidas a los santos señalados, también designado *Recinto de Fiesta*. *3)* Miembro de la cofradía aludida, también llamado *Correlón*, en quien, previa designación, recae la organización y financiamiento substancial del conjunto de celebraciones rituales asociadas a la festividad aludida. *4)* Conjunto de actividades rituales y festivas vinculadas a la celebración periódica de los santos Pedro Mártir y Marcos Apóstol. *5)* Ensayo o "ensaye", es decir, cada una de las cuatro celebraciones rituales y festivas que se efectúan antes del día principal de la fiesta de San Pedro Mártir.

Todo el conocimiento que la práctica de este complejo festivo-ceremonial implica lleva a la ponderación de los vastos procesos de generación y acumulación de experiencia, en los que se sustentan estas prácticas socioculturales (usos, rutinas, estilos, saberes, aprendizajes, comportamientos, tradiciones, mitos, rituales), asociadas a la Mesoamérica antigua y moderna: los pueblos mayas prehispánicos y contemporáneos, las tradiciones religiosas animistas mesoamericanas, las formas particulares —regionales— de sujeción del indio durante la época virreinal, la organización política-religiosa del período colonial, el tipo particular de evangelización que lleva el catolicismo a estas partes del mundo y, en lo más reciente: la dinámica particular de los procesos diferenciados de aculturación, mestizaje y sincretismo religioso y cultural.

Todo este vasto acervo de conocimientos contenidos en los procesos que implican la festividad de San Pedro Mártir en Tuxtla Chico y, en general, en los respectivos acervos asociados a las festividades religiosas del ámbito mesoamericano forman parte de la identidad sociocultural de los pueblos y regiones más amplias de Mesoamérica. Pertenecen a su cultura y, en particular, a su "patrimonio intelectual" (para diferenciarlo del patrimonio estrictamente físico, tangible o arquitectónico). No obstante, la idea, la conceptualización formal que más se ajusta a las expresiones sincréticas de estas festividades rituales sociorreligiosas es aquella asociada a la Religiosidad Popular,[2] concepto teórico-antropológico que, a guisa de pla-

[2] Referimos la definición según la cual, la religiosidad popular "trata de una compleja articulación de fenómenos. Sus coordenadas analíticas son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y de clase, y su autonomía frente a la institución eclesiástica [...] una religiosidad distante de la ortodoxia, [propia de] la doctrina de la Iglesia [provista de] una pronunciada orientación terrenal. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto de los santos [y en] la importante función que desempeñan las imágenes, los santuarios y las peregrinaciones" (Broda, 2009: 8). Para mayor precisión, pueden consultarse los textos de Giménez (1996), Báez Jorge (2000) y la extensa compilación de Álvarez Santaló (1989).

taforma conceptual, facilita la deconstrucción-explicación del fenómeno sociocultural aludido, expresado en estos complejos festivos-ceremoniales. Prácticas culturales que, como en el caso de Tuxtla Chico, se observan plenamente establecidas, consolidadas, autónomas.

Segundo hallazgo. Inexistencia de estudios

Al tiempo que se conocía la ciudad, a su gente, pero sobre todo, los diversos pequeños componentes de este magno complejo ceremonial y festivo —tanto por la vía de la conversación y la entrevista, como de la observación y el acompañamiento mismo—, nos dimos a la tarea de hurgar cada vez más en textos hemerográficos, hasta que topamos con algo relativamente viejo, conocido: el clásico ensayo pionero de Murdo J. Macleod (1983) sobre los diversos roles jugados por las cofradías de Chiapas y Centroamérica durante los siglos XVI al XVIII.

Tras su relectura, fue evidente que, a pesar de los límites del estudio, con base en documentos del Archivo General de Centroamérica (AGCA), el Archivo Histórico Diocesano (AHD) y el Archivo General de Indias (AGI), el autor funda en ese texto conciso las bases conceptuales y metodológicas de la investigación histórica ulterior sobre la cuestión. Sobre esa línea de trabajo, ahora son notables las aportaciones de Díaz Cruz (1983 y 1993) respecto del proceso de fundación-adopción de las cofradías durante el siglo XVII por parte de los pueblos indios, y la subsecuente adaptación de esta institución europea medieval a las antiguas prácticas religiosas precolombinas.

Del mismo modo, volvió a revisarse el trabajo perseverante de Dolores Aramoni (1992, 1995 y 1998), pues ella emprende el estudio sistemático de las cofradías y mayordomías zoques de la zona central de Chiapas. Ello incluye el proyecto sobre “Las cofradías de los pueblos zoques de Ocozocoautla y Tuxtla durante los siglos XVII al XIX”. Asimismo, se examina la valiosa y reciente obra de Palomo Infante (2000, 2002 y 2004) respecto de las cofradías de los pueblos tzeltales y tzotziles de Chiapas y, la meritoria aportación de Lisbona Guillén (2004) sobre las cofradías zoques de Tapilula y el Norte de Chiapas. Finalmente, se encontraron datos adicionales en la producción etnohistoriográfica de Andrés Fábregas y Mario H. Ruz. El primero, por dedicar sus textos iniciales a las mayordomías zoques de

Tuxtla Gutiérrez (Fábregas, 1971 y 1987) y el segundo, por aportar dos textos útiles, aunque tangenciales (Ruz, 1989 y 2003).

Fue revisado todo eso y vino a confirmarse lo que por intuición se sabía: desde la historia y la etnografía aún no se estudian las cofradías y las festividades de la región Soconusco (entre ellas, las de Tuxtla Chico), no obstante la disponibilidad de fuentes documentales, tal como se exhibe en algunas memorias. Por ejemplo, en el catálogo del fondo Provincia Chiapas del AGCA (apartado "Cofradías 1778-1807"), el maestro Jan de Vos (1985) reseñaba documentos relacionados con las cofradías de Acapetagua y Escuintla. Asimismo, en el inventario de los documentos referidos a Chiapas, disponibles en el AGI, De Vos y Báez (2005) dan cuenta de varios expedientes relacionados con las cofradías del Soconusco, durante los siglos XVII y XVIII. Incluso relacionan cartas diversas de los obispos de Chiapas que refieren cofradías y hermandades.

Ahí, en tal inventario, algún manuscrito menciona las parroquias de "Tustla [*sic*] [Chico] y Ayutla". Y en general, la simple relación de los documentos asociados al tema y a la región, evidencian las preocupaciones de la época: *1)* excesiva fundación de cofradías en los pueblos indios, *2)* instrucción de practicar "sólo bailes cristianos, no paganos", en ellas y *3)* la prohibición expresa de que los indios no efectúen "fiestas paganas" donde se realizan eventos litúrgicos oficiales. Tras esta indagación, se halló asimismo un texto sobre los Libros de Cofradías del AHD, de Palomo Infante (2001), donde la autora confirma las pesquisas de Macleod (1983), al tiempo que evidencia la abundante información disponible sobre cofradías —en especial, sobre corporaciones indígenas, españolas y ladinas, radicadas en los pueblos de ascendencia tzeltal y tzotzil—, aunque, de la organización y calidad de sus contenidos, se deduce la existencia de materiales relacionados con *todos* los pueblos del Obispado de Chiapas, donde se incluye a la región del Soconusco.

En síntesis, es evidente la inexistencia de referencias expresas sobre las cofradías coloniales del Soconusco, y el panorama desolador de la investigación etnográfica al nivel regional. Nada sobre su peculiar religiosidad contemporánea, sobre la organización y estructura escénica de sus festividades religiosas, o sobre el funcionamiento de las probables cofradías persistentes. Ello, no obstante la valía de algunos trabajos seminales: las indagaciones emprendidas por Carlos Navarrete

(1982 y 1999) sobre el culto a la muerte en Guatemala y El Soconusco; los sociorreligiosos estudios de caso de Casillas (1993); la religiosidad híbrida asociada al culto de San Simón en Guatemala de Sanchiz Ochoa (1993); o el texto exploratorio de Arriola (2003), sobre religiosidad popular en El Soconusco.

Tercer hallazgo. Iniciamos la tarea

Sí. Iniciamos este reconocimiento y se emprende la narración del largo proceso ceremonial y festivo de San Pedro Mártir, en esta pequeña ciudad de Tuxtla Chico, tan sólo como punto de partida, pues sería valioso el estudio de las fiestas habituales del Soconusco, aunque sólo fuesen aquellas celebradas por las cofradías de ascendencia colonial o por sus derivaciones contemporáneas. Por lo pronto, se adopta la perspectiva del sincretismo religioso y la religiosidad popular, conceptos que se asumen en el marco de procesos históricos mediante los cuales se restituye, afirma, fortalece o recrea una parte substancial de la identidad cultural de los pueblos indios y mestizos, con especial referencia a la región mesoamericana. Se deja a otros la tarea encomiable de discernir, destacar y acaso promover estas mismas prácticas religiosas, socioculturales, en tanto fenómenos que implican la configuración de estrategias de reanimación, resistencia e incluso de restitución cultural, orientadas hacia una esperanzada identidad maya, precolombina o "propia de los pueblos indios".[3]

Se procede, entonces, a observar las particularidades del calendario ritual-ceremonial de la festividad de San Pedro. Su calendarización, organización general, celebraciones y rituales, responsables específicos, aspecto lúdico-recreacional, entre otros, proceso general caracterizado por cuatro fases bien diferenciadas: *a)* preparativos y providencias, *b)* ensayos ceremoniales, *c)* ritualidad intensiva y *d)* postrimerías rituales, cuyas fechas nodales y elementos constitutivos son los que a continuación se enuncian.

[3] Posicionamientos que se encuentran en Rojas Lima (1986 y 1988), Guzmán Bockler (1986), Ruz (1992) y en el conjunto de aportaciones de la compilación de Breton y Arnauld (1991).

Fase A. Preparativos y providencias

Fecha 1. 26 al 31 de octubre. Fecha variable.
Domingo anterior al Todosanto.

- Domingo 26 de octubre de 2008. Domingo 25 de octubre de 2009. Domingo 31 de octubre de 2010. Domingo 30 de octubre de 2011. Domingo 28 octubre de 2012.
- *Día de la Junta Preparatoria*. Esta fecha y la posterior, ambas sortean los días primero y dos de noviembre debido a la festividad del Todosanto. Ella incluye las fechas litúrgicas cristianas de todos los santos y fieles difuntos. Es reunión informal preparatoria de los *principales* de la Cofradía, en la Casa del Altar Permanente de los Santos (CAP). Se efectúa por la tarde sin precisión de hora exacta. Se reúnen exclusivamente los cuatro capitanes y su secretario, con el fin de revisar el calendario ceremonial anual y acordar la fecha de visita a los designados nuevos cofrado y abanderados.[4]

Fecha 2. 4 al 9 de noviembre. Fecha variable.
Domingo posterior al Todosanto.

- Domingo 9 de noviembre de 2008. Domingo 8 de noviembre de 2009. Domingo 7 de noviembre de 2010. Domingo 6 de noviembre de 2011. Domingo 4 de noviembre de 2012.
- *Día de la Visita de los Capitanes*. Este día, los capitanes visitan al nuevo cofrado y a los neoabanderados, con el fin de cerciorarse de la inexistencia de impedimento o dificultad para ejercer su nombramiento y encargo. Los nuevos oficiales ratifican su voluntad de cumplir el compromiso. Hay ocasiones en que, al ser citados, no asisten porque temporalmente trabajan lejos; acuden sus familiares (esposa, padres o hermanos), quienes regularmente ratifican el encargo.

[4] Los capitanes envían a un *correlón* como mensajero, para notificarles la fecha en que serán visitados en su casa.

Calendarización General
Fechas ocurridas en el período 2008-2012

Fase ceremonial	*Fecha secuencial*	*Fecha Calendario*	*2008*	*2009*	*2010*	*2011*	*2012*
Preparativos y providencias	1	Dom./oct.	26	25	31	30	(28)
	2	Dom./nov.	9	8	7	6	(4)
	3	Dom./ene.	6	4	3	9	8
	4	Indet./feb.	N/D	Mar. 11	Mié. 10	Vie. 4	Mié. 15
	5	28 de ene.	Lun.	Mié.	Jue.	Vie.	Sáb.
	6	29 de ene.	Mar.	Jue.	Vie.	Sáb.	Dom.
	7	Indet./feb. o mar.	N/D	4 mar.	25 feb.	28 feb.	12 mar.
	8	Dom./mar.	16	22	21	20	18
	9	Dom./mar. o abr.	30	29	28	27	1
	10	Vie./abr.	4	3	2	1	6
Ensayos ceremo-niales	11	Sáb./abr.	5	4	3	2	7
	12	Sáb./abr.	12	11	10	9	14
	13	Sáb./abr.	19	18	17	16	21
	14	Sáb./abr.	26	25	24	23	28
Intensificación ritual	15	24 de abr.	Jue.	Vie.	Sáb.	Dom.	Mar.
	16	25 de abr.	Vie.	Sáb.	Dom.	Lun.	Mié.s
	17	26 de abr.	Sáb.	Dom.	Lun.	Mar.	Jue.
	18	27 de abr.	Dom.	Lun.	Mar.	Mié.	Vie.
	19	28 de abr.	Lun.	Mar.	Mié.	Jue.	Sáb.
	20	29 de abr.	Mar.	Mié.	Jue.	Vie.	Dom.
Ritualidad conclu-siva	21	30 de abr.	Mié.	Jue.	Vie.	Sáb.	Lun.
	22	3 de may.	Sáb.	Mié.	Lun.	Mar.	Jue.
	23	Dom./may.	18	17	16	15	13

Fuente: Seguimiento, observación participante y entrevistas testimoniales. Años 2010 a 2013.

Fecha 3. 3 al 9 de enero. Fecha variable. Primer domingo de enero.

- Domingo 6 de enero de 2008. Domingo 4 de enero de 2009. Domingo 3 de enero de 2010. Domingo 9 de enero de 2011. Domingo 8 de enero de 2012.

- *Día de la Primera Junta General.* Esta reunión general de la Cofradía se efectúa en la CAP, por la mañana, sin precisión de hora exacta, aunque hay anuncios de cuetes y bombas. Están presentes: capitanes, secretario, correlones, nuevos cofrado y abanderados, y Comité de Apoyo. Conversan y acuerdan sobre: 1) confirmación de cuentas y gastos de la celebración anterior, 2) evaluación general de los festejos del año pasado, 3) definición o aceptación de la propuesta del nuevo cofrado, respecto de la casa que fungirá como Recinto de Fiesta de la Cofradía (RFC), 4) previsiones para la selección de la marimba-orquesta local que ameniza las celebraciones de los días principales, 28 y 29 de abril, 5) planificación y preparativos para la peregrinación de la Cofradía, al templo de la Virgen de Candelaria el 29 de enero, 6) preparativos y previsiones para la visita de cortesía y solicitud de apoyos al Ayuntamiento, 7) revisión de los fallecimientos recientes y enfermos, miembros de la Cofradía. Al término de esta Junta General, los cuatro capitanes —o un par de ellos y acompañantes— efectúan una visita de cortesía al Chimán de la Cofradía, mientras los restantes visitan a las familias de los cofrades enfermos y fallecidos, para concretar los socorros económicos y espirituales convenidos.

Fecha 4. Cualquier día de febrero. Fecha movible.

- Fecha olvidada, en 2008. Martes 11 de febrero de 2009. Miércoles 10 de febrero de 2010. Viernes 4 de febrero de 2011. Miércoles 15 de febrero de 2012.
- *Visita de cortesía y solicitud al Ayuntamiento.* Día determinado por la fecha de la audiencia oficial. Solicitan permisos para el uso de los espacios públicos, cesión de derechos por el "pago de piso enfrente del cofrado" y protección policial. También aseo, iluminación y buen estado de las calles. Solicitan incluso apoyo económico para facilitar las celebraciones rituales y festivas.

Fecha 5. 28 de enero. Fecha fija, día variable

- Lunes 28 de enero de 2008. Miércoles 28 de enero de 2009. Jueves 28 de enero de 2010. Viernes 28 de enero de 2011. Sábado 28 de enero de 2012.

- *Reunión previa a la Peregrinación de la Virgen*. Es el día inmediatamente anterior a la festividad de la virgen de Candelaria, "patrona del pueblo". *17:00*. La asamblea de los cofrades, el Comité de Apoyo y vecinos se reúnen en la CAP. Efectúan los preparativos y la organización de la procesión.

Fecha 6. 29 de enero. Fecha fija, día variable

- Martes 29 de enero de 2008. Jueves 29 de enero de 2009. Viernes 29 de enero de 2010. Sábado 29 de enero de 2011. Domingo 29 de enero de 2012.
- Mero día de la Virgen o día principal de la festividad de la Virgen de Candelaria. *Día de la Peregrinación a la Virgen de Candelaria*. Al mediodía, sin precisar una hora exacta, se reúne la Cofradía en pleno, en la CAP, de donde parte la procesión que se dirige al templo parroquial. La peregrinación integra a las familias de quienes forman parte de la Cofradía: capitanes, correlones, abanderados, negros, negritos, músicos, comideras y cueteros. Pero también a vecinos del barrio de San Miguel.

Fecha 7. Cualquier día de febrero o marzo. Fecha movible

- Fecha olvidada, en 2008. Miércoles 4 de marzo de 2009. Miércoles 25 de febrero de 2010. Lunes 28 de febrero de 2011. Lunes 12 de marzo de 2012.
- *Nueva visita al Ayuntamiento o al Presidente Municipal*. Día determinado en función de la respuesta oficial anterior. En esta visita, se reciben los permisos oficiales correspondientes y la aportación económica municipal (en 2009 y 2010, fue de $35 000.00. 2011 y en 2012, de $36 000.00). Asiste el Cofrade Mayor o Primer Capitán y el segundo y, en su defecto, quienes están disponibles, más algunos correlones acompañantes.

Fecha 8. 16 al 22 de marzo. 3er. domingo de marzo

- Domingo 16 de marzo de 2008. Domingo 22 de marzo de 2009. Domingo 21 de marzo de 2010. Domingo 20 de marzo de 2011. Domingo 18 de marzo de 2012.

- *Domingo anterior al Día de la Pasada del Santo*. Es el domingo anteanterior al domingo inicial de la Semana Santa, Día del Primer Ensaye o ensayo. Este día se reúnen los principales de la Cofradía en la CAP de los santos. Aquí ratifica y, en caso necesario, rectifica la ubicación definitiva de la casa-habitación, donde se instalará el cofrado o Recinto de Fiesta de la Cofradía (RFC).

Fecha 9. 26 de marzo al 01 de abril. Fecha variable, día domingo

- Domingo 30 de marzo de 2008. Domingo 29 de marzo de 2009. Domingo 28 de marzo de 2010. Domingo 27 de marzo de 2011. Domingo 1 de abril de 2012.
- Día de la Pasada del Santo, también llamado *Día de la Pasada de los Santos.* Es el domingo inicial de la Semana Santa, anterior al Sábado de Gloria, día del Primer Ensaye. En esta fecha, se observa la actuación semirritual de la "pasada" de los santos de la Cofradía —San Pedro Mártir (SPM) y San Marcos Evangelista—, que se anuncia con cuetes y bombas. Las imágenes se trasladan mediante pequeñas andas individuales, desde la CAP, al RFC. Hay provisión de comida y baile por parte del cofrado y su familia. Es el día inicial del período de cuarentena para todos los miembros de la Cofradía.

Fecha 10. 01 al 06 de abril. Fecha variable.
Viernes anterior al Sábado de Gloria

- Viernes 4 de abril de 2008. Viernes 3 de abril de 2009. Viernes 2 de abril de 2010. Viernes 1 de abril de 2011. Viernes 6 de abril de 2012.
- *Viernes Víspera del Primer Ensaye*. Cuarto viernes de la cuaresma cristiana. Durante todo el día, los nuevos correlones llevan al RFC, materiales para la fabricación del altar o "capilla" definitiva, arreglos para la casa (pencas de flor de corozo y pequeños racimos de frutas de pacaya) y otras "ofrendas", entre ellas, leña e insumos alimenticios. Hay música permanente de tres tambores y una chirimía de los músicos tradicionales, y al atardecer, bombas y cuetes, que anuncian el término de la jornada.

Fase B. Ensayos ceremoniales

Fecha 11. 2 al 7 de abril. Fecha variable. Sábado de Gloria

- Sábado 5 de abril de 2008. Sábado 4 de abril de 2009. Sábado 3 de abril de 2010. Sábado 2 de abril de 2011. Sábado 7 de abril de 2012.
- *Sábado Día del Primer* Ensaye. Es el sábado posterior al cuarto viernes de la cuaresma cristiana. *07:00*. Los miembros de la Cofradía inician la construcción y acondicionamiento del RFC, incluido el altar de SPM y la colocación de las imágenes. *16:00*. Inicia la segunda junta general de la Cofradía, en cualquier salón anexo o área apartada del RFC. Se reúnen los cuatro capitanes, su secretario, el cofrado y todos los correlones. Planifican organización y previsiones. *18:00*. El Chimán de la Cofradía acude al RFC, a la ceremonia de "confirmación del amarre de todos", la cuarentena. *20:00*. Inicia frente al altar de los santos, la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales, pero sobre todo por el chimán. A esta ceremonia nocturna llaman "el velorio" o "la velación". Termina a las *04:00* del día siguiente.

Fecha 12. 09 al 14 de abril. Fecha variable.
Sábado posterior al Sábado de Gloria

- Sábado 12 de abril de 2008. Sábado 11 de abril de 2009. Sábado 10 de abril de 2010. Sábado 9 de abril de 2011. Sábado 14 de abril de 2012.
- *Sábado Día del Segundo Ensaye*. *18:00*. A esta hora, la hermandad en pleno acude al RFC: capitanes, correlones viejos, correlones jóvenes, abanderados y cofrado; este último funge como anfitrión. Durante la tarde de hoy y las de los siguientes ensayes, individuos y familias enteras acuden a los santos, a presentar sus rezos, plegarias y ofrendas. *18:30*. Los cuatro capitanes y el cofrado efectúan la ceremonia de recepción de nuevos miembros a la Cofradía: correlones, negros y negritos. *20:00*. Frente al altar de los santos, da inicio la danza de los negros y negritos, guiada por los músicos tradicionales.

Fecha 13. 16 al 21 de abril. Fecha variable, día fijo

- Sábado 19 de abril de 2008. Sábado 18 de abril de 2009. Sábado 17 de abril de 2010. Sábado 16 de abril de 2011. Sábado 21 de abril de 2012.

- *Sábado Día del Tercer Ensaye. 18:00*. la Cofradía en pleno acude al RFC: capitanes, viejos correlones, correlones jóvenes, abanderados y cofrado. Este último funge como anfitrión. *20:00*. Frente al altar de los santos, da inicio la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales, pero sobre todo por el Abuelo de los Negritos.

Fecha 14. 23 al 28 de abril. Fecha variable, día fijo

- Sábado 26 de abril de 2008. Sábado 25 de abril de 2009. Sábado 24 de abril de 2010. Sábado 23 de abril de 2011. Sábado 28 de abril de 2012.
- *Sábado, día del Cuarto Ensaye*. Este día —de importancia clave—, en ocasiones coincide con el Día de la Visita de San Marcos, fecha en que los actos profanos y rituales de la jornada se duplican y presentan mayor complejidad. *18:00*. La organización en pleno acude al RFC. *19:00*. En cualquier salón anexo o área apartada del RFC, se efectúa una especie de cónclave de la Cofradía: cuatro capitanes, dos abanderados, cofrado, secretario y correlones viejos. Acuerdan el nombramiento de los nuevos cofrado y abanderados, relevos para el año siguiente. *20:00* Frente al altar de los santos da inicio la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales.

Fase C. Intensificación ritual

Fecha 15. 24 de abril. Fecha fija, día variable

- Jueves 24 de abril de 2008. Viernes 24 de abril de 2009. Sábado 24 de abril de 2010. Domingo 24 de abril de 2011. Martes 24 de abril de 2012.
- *Día de la Visita de San Marcos*. Este día de fiesta, en ocasiones coincide con el día del cuarto ensaye, fecha en que los actos profanos y rituales de la jornada se duplican y presentan mayor complejidad. *07:30*. La familia Franco Cancino abre las puertas de su hogar, Casa de San Marcos (CSM), donde hay detonación de cuetes y bombas para indicar el inicio de las labores de acondicionamiento del altar y el recinto de fiesta. *08:00*. Inicia el acondicionamiento del altar de San Marcos y áreas

anexas indispensables para la celebración. Las madrinas del festejo y los vecinos acuden a brindar su apoyo. Durante el día, familias enteras acuden "a visitar al santo"; le rezan, expresan sus plegarias y dejan sus ofrendas típicas. *10:00.* Los correlones brindan sus respetos al santo. Traen como parte de su ofrenda, racimos de flor de corozo, que ayudan a disponerlos como parte del altar y de la decoración del recinto. Al término, hay detonación de cuetes y bombas, con lo que se indica la conclusión del altar e instalación del recinto. *14:00.* Se ofrece comida, refresco o cervezas a las madrinas de la celebración y asistentes, entre ellos algunos capitanes y correlones de la Cofradía. *16:00.* Desde el RFC, la Cofradía en pleno parte en procesión hacia la CSM. Se le hacen presentes de veladoras, copal e inciensos. *17:30.* En procesión, la hermandad conjunta lleva a San Marcos en andas, "a visitar" al SPM residente y "a escuchar misa". *22:00.* De nueva cuenta, la Cofradía, mediante procesión festiva, va a la CSM, "ahora sí, a celebrar las vísperas del santo". Con música de chirimía y tambores, los negros y negritos danzan frente al altar. Música y danza tradicional continúan intermitentes hasta las *04:00* del día siguiente.

Fecha 16. 25 de abril. Fecha fija, día variable

- Viernes 25 de abril de 2008. Sábado 25 de abril de 2009. Domingo 25 de abril de 2010. Lunes 25 de abril de 2011. Miércoles 25 de abril de 2012.
- *Mero Día de San* Marcos. Celebración festiva de San Marcos Evangelista, tanto el de la Cofradía como el de la familia Franco Cancino. *04:00.* En el RFC, los correlones efectúan el lavado del nixtamal y lo llevan a moler al molino. A esta hora, personas asiduas previamente autorizadas presentan sendos arcos y cortinas de flores, hojas, frutillas o papel picado, para adornar las puertas del RFC. *07:00.* Las comideras elaboran el Pozol de San Pedro e inician la preparación de la comida de fiesta. *08:00.* Por instrucción de los capitanes, los correlones reparten a ciertos domicilios, *tanates* grandes y pequeños de Pozol de San Pedro. *09:00.* Los correlones distribuyen raciones de la "comida de fiesta", a las familias acomodadas, ajenas a la Cofradía, a fin de sugerir su cooperación económica. *10:00.* Desde el RFC, inicia el viaje-visita al Chimán de la Cofradía. La encabezan los capitanes, el cofrado y su esposa, y los abanderados. Se escucha que "van por el abuelito".

En su recinto, el chimán, mediante el uso de velas, envoltorio y gallo colorado, efectúa una limpia general escalonada, descendente. *13:00*. Parte la columna de regreso, desde el recinto del chimán hasta el RFC. Más o menos a la misma hora, en el RFC, inicia un baile con marimba-orquesta local, jolgorio, algo de cerveza y aguardiente. *18:00*. El cofrado, su familia e invitados van al templo parroquial, a visitar formalmente al SPM residente. Le rezan, agradecen e imploran, y por "ofrenda permisible", sólo llevan flores y donativos en metálico; a esto llaman "rezo de San Pedro". Regresan al RFC a las *19:30*.

Por su parte, desde las 05:00, dan inicio los festejos en la CSM. Las madrinas de esta celebración llevan "mañanitas" al santo, hay música de marimba y baile público. *14:00*. Igual que el día anterior se ofrece comida, refrescos o cervezas. *19:00*. Hay *anuncio* que llama al rezo del Rosario. Al término, se ofrece chocolate o café y pan, e inicia ahora sí, formalmente, la música de marimba, el baile y el trasiego de cervezas y licor.

Fecha 17. 26 de abril. Fecha fija, día variable

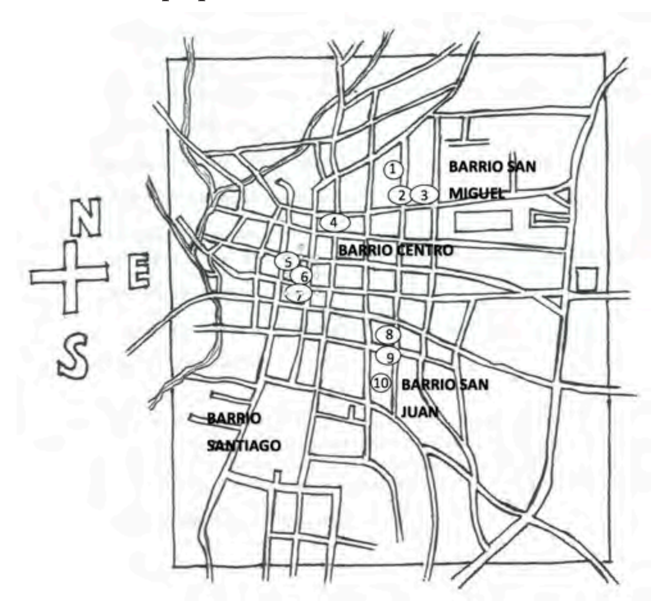
- Sábado 26 de abril de 2008. Domingo 26 de abril de 2009. Lunes 26 de abril de 2010. Martes 26 de abril de 2011. Jueves 26 de abril de 2012.
- *Día de los Preparativos de la Limpia*. Es día de descanso absoluto. No obstante, algunos vecinos, familias cercanas a la Cofradía y el público local y regional "visita al santo", es decir, al SPM de la Cofradía. A lo largo del día, personas de todos los tipos sociales se postran ante las imágenes y entregan sus ofrendas, incluyendo dinero suelto y en ocasiones víveres. Estos presentes también se entregan durante el período ceremonial. El cofrado y los miembros de su familia efectúan el aseo general de interiores y exteriores del RFC. Los nuevos correlones reinician hoy su entrega de racimos de flor de corozo y fardos de hojas de pacaya, para el renuevo del altar y el RFC.

Fecha 18. 27 abril. Fecha fija, día variable. Antevíspera del Mero Día

- Domingo 27 de abril de 2008. Lunes 27 de abril de 2009. Martes 27 de abril de 2010. Miércoles 27 de abril de 2011. Viernes 27 de abril de 2012.

- *Noche de la Limpia.* También llamada *Noche del Chimán* y Día del *Chimaneado de las Calles.* 07:00. Se inicia en el RFC el renuevo de la decoración del recinto y del altar de SPM, con la presencia de capitanes, correlones y cofrado. *09:00.* Los abanderados y sus familias, en sus respectivas casas, inician la decoración del recinto y del altar de las banderas para la "velación" de éstas. Hay uso de materiales tradicionales: hojas y frutillas de pacaya, racimos de flor de corozo, incensarios de arcilla, copal y estoraque; tamales o comida de fiesta e incluso música. *10:00.* Arriban los músicos tradicionales al RFC. Tocan tambores y chirimía, tras la terminación del renuevo de la decoración. *11:00.* Da inicio la fabricación del altar tradicional del SPM residente, el del templo parroquial. Están presentes capitanes, correlones y cofrado; este último es el responsable de anunciar mediante la explosión de bombas voladoras o cuetes, el término de los trabajos. *16:00.* Visita de la Cofradía en pleno al SPM residente; una antigua cortesía ceremonial, hoy transformada por la administración parroquial en "misa de bendición de los adornos de los caballos". *20:00* Desde el RFC, la hermandad se dirige a la casa del Primer Abanderado (bandera roja de San Pedro), donde frente al altar de la bandera, efectúa el ritual de presentación de sus respetos. Los negros y negritos danzan al compás de los músicos tradicionales. Hay convite de café con pan, aguardiente y tamales. Luego, con este abanderado al frente, van a la casa del Segundo Abanderado (bandera crema o amarilla de San Marcos), donde se repite el ritual anterior. Después, todos en procesión van al Recinto del Chimán. Aquí, las banderas se exponen junto al altar. Frente a éste, los negros, negritos y músicos efectúan la danza ceremonial. La familia del chimán ofrece café en jícaras pequeñas artesanales, antiquísimas, que forman parte del patrimonio de la Cofradía. *00:00* Encabezados por el chimán, la procesión nocturna, provista de pequeñas antorchas o "hachones de ocote", regresa al RFC, atravesando las calles de la ciudad. Aquí, previa genuflexión frente al altar, el chimán efectúa el "sahumeado", ceremonia de limpia o purificación de los miembros de la Cofradía. En primer lugar, al cofrado y a su esposa; luego a capitanes, abanderados, correlones viejos, correlones jóvenes, negros, negritos, músicos, comideras y

sus familias. Reza, dialoga y aboga ante los santos, por la salud de los cofrades y sus familias; también por su protección contra accidentes y el bienestar y las cosechas abundantes de todos. *02:00* La Cofradía en pleno, encabezada por el chimán de la Cofradía y los abanderados, recorre las calles del trayecto geográfico-ceremonial. El chimán sahuma o "chimanea", es decir, efectúa el ritual de limpia o purificación de las calles e hitos sagrados de la celebración. Éstos son: 1) el RFC, 2) la manzana de El Calvario, 3) el centro de la Plaza Central, 4) la antigua fuente colonial, 5) la entrada principal al atrio del templo parroquial, 6) la CSM, 7) el perímetro de la Manzana Ceremonial (MC), 8) toda la extensión de la "pista de los arranques" y 9) ambos postes que sostienen la cuerda en la que se suspenden las aves sacrificiales. Llevan un incensario grande de hojalata, portable, provisto de brasas, copal y estoraque, además de incensarios pequeños.



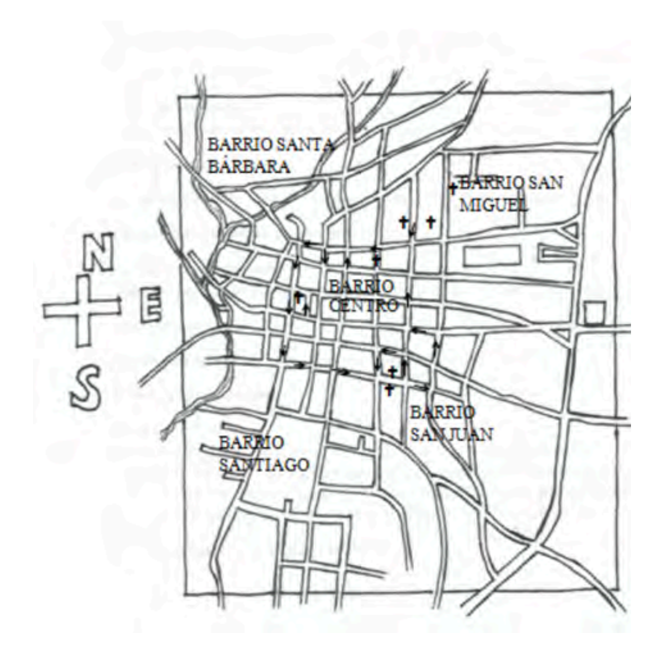
Sitios nodales de la celebración festiva de San Pedro Mártir
1. Recinto de Fiesta del Cofrado (*RFC*), 2. Casa del Altar permanente, 3. Templo de San Miguel, 4. Manzana de El Calvario, 5. Plaza Central, 6. Fuente Colonial, 7. Templo Parroquial, 8. Manzana ceremonial, 9. Patio de descanso y recambio, 10. Casa de San Marcos (*CSM*).

Fecha 19. 28 de abril. Fecha fija, día variable. Víspera del Mero Día

- Lunes 28 de abril de 2008. Martes 28 de abril de 2009. Miércoles 28 de abril de 2010. Jueves 28 de abril de 2011. Sábado 28 de abril de 2012.
- *Vísperas de San Pedro Mártir.* También llamado *Día de la Primera Corrida de los Correlones* o Día del Primer Arra*nque de los Correlones*. *07:00.* Adorno de las cabalgaduras de los correlones, por parte de las madrinas. A esta hora abre sus puertas el RFC. *10:00.* Desde el RFC inicia el paseo de la Cofradía en su conjunto, en el siguiente orden: 1) cueteros, 2) músicos tradicionales, 3) negros y negritos, 4) capitanes primeros y en medio de ellos el cofrado, 5) capitanes segundos, 6) abanderados, 7) correlones viejos, 8) correlones jóvenes y 9) pueblo en general. La procesión va del RFC hacia la esquina nodal próxima al templo de San Miguel y de la CAP. *11:00.* Ubicada en la esquina de avenida Aldama y calle Bravo, la procesión reinicia su marcha sobre esta última calle, gira en avenida Juárez rumbo al Sur, continúa por la calle Hidalgo Oeste y, en la esquina de avenida Obregón, exclusivamente los jinetes efectúan los tradicionales "pasos y vueltas de caracol" alrededor de la plaza, es decir, un conjunto de evoluciones coreográficas, alrededor de la manzana que incluye "caracolitos" y "encuentros" a la mitad de las cuadras por parte de los primeros capitanes, segundos capitanes y abanderados. Luego, tras simple genuflexión frente al templo parroquial, la marcha continúa sobre avenida Obregón y tuerce en calle Ocampo, dentro del barrio de San Juan, hasta llegar a la esquina de avenida Aldama, donde se encuentra la CSM y junto, la Manzana Ceremonial. *13:00.* Inicia el ritual festivo de la Jalada de Patos, sobre la avenida Ocampo: una especie de justa deportiva, un ejercicio lúdico y espectáculo para la diversión del público. *17:00.* Conjuntos de correlones se reorganizan, efectúan los pasos y vueltas de caracol, alrededor de la MC y se encaminan por la vía que marca la ruta ceremonial, hacia el RFC. A su regreso, los capitanes instruyen a los correlones respecto de las actividades del día siguiente.

Fecha 20. 29 de abril. Fecha fija, día variable. Mero Día

- Martes 29 de abril de 2008. Miércoles 29 de abril de 2009. Jueves 29 de abril de 2010. Viernes 29 de abril de 2011. Domingo 29 de abril de 2012.
- *Mero Día de San Pedro Mártir.* También llamado *Día del Santo*. Es el día central, tradicional, de la festividad de SPM, a pesar de que la festividad litúrgica oficial, de acuerdo con el santoral católico, es el 6 de abril, sábado de Pascua, fecha en que el dominico italiano Pedro de Verona, fue asesinado, 1252.



Recorrido geográfico-ceremonial de la Cofradía de San Pedro Mártir
Fuente: Ayuntamiento de Tuxtla Chico, *Google Earth*, seguimiento y observación participante

07:00. Adorno de las bestias de los correlones, de acuerdo con la rutina del día anterior. A esta hora abre sus puertas el RFC. Normalmente, los negritos acuden maquillados desde su casa, aunque varios se acicalan aquí, con la ayuda de sus padres o de los negros grandes. *09:00.* Desde el RFC inicia la procesión de la Cofradía. Se ubica en la esquina del templo de San

Miguel y, a partir de ahí, continúa por la calle Bravo. Al llegar a la avenida Juárez el contingente se divide: la "tropa" de la bandera roja sigue por Bravo y dobla en avenida Obregón hasta la calle Morelos, donde aguarda al bando de la amarilla. Ésta, por su parte, avanza por avenida Juárez, luego por la calle Hidalgo, penetra el callejón de la plaza, voltea hacia la calle Morelos y avanza hasta encontrar al otro contingente. *10:00.* Frente a la Plaza Central, los correlones comienzan sus tradicionales pasos y vueltas de caracol. Después, los capitanes se detienen frente al Ayuntamiento, sin desmontar, donde el edil, su esposa y el Cabildo, ofrecen uno o dos patos a la Cofradía. A cambio, el Primer Capitán obsequia a las autoridades un presente de panecillos y dulces tradicionales. Luego, previa reverencia frente al templo parroquial, continúa la procesión sobre la avenida Obregón. Sin desmontar, los correlones saludan a San Marcos e inmediatamente emprenden las prolongadas evoluciones alrededor de la MC. *12:00.* Todos los correlones, provistos de dos envoltorios enormes, colgados de las manzanas de sus monturas, obsequian al público rosquillas, cocadas, chilacayotes y "chuchos secos". De manera pausada efectúan sólo una vuelta a la MC, mientras los negros grandes, fuete en mano, mantienen al público bajo control. *13:00.* Ahora cada uno de los correlones se provee de un pequeño tanate de terrones duros, elaborados con azúcar. Las tropas se separan de acuerdo con la bandera a la que se acogen, e inician la "guerra" o "combate", en la que, como municiones, usan terrones de dulce y panes compactados. *14:00.* Todos los jinetes se reorganizan, se acicalan y recuperan la compostura; rodean la MC, según los pasos usuales y las vueltas de caracol y dan inicio al prolongado ritual festivo de la Jalada de Patos, sobre la calle Ocampo. Alargan la pista de los arranques hasta la avenida del panteón, exactamente del mismo modo que durante la jornada anterior. *18:00.* Todos los jinetes se acicalan una vez más, se reorganizan y, por última, vez efectúan los pasos y vueltas de caracol. Luego la Cofradía en pleno se dirige al templo parroquial. Entran por la puerta principal algunos correlones, negros, negritos, familiares e invitados, y retiran al SPM previamente instalado por la mañana en sus andas. Aquí comienza el paseo o procesión del SPM residente; toca los puntos del recorrido geográfico-ceremonial, vuelve al templo, devuelven al santo y la marcha continúa hasta la CSM y el RFC, siguiendo la ruta tradicional. *20:00.* A su regreso al RFC, sobre su cabalgadura y a media calle, el Pri-

mer Capitán rinde al público una especie de informe general, integrado de tres secciones: 1) parte de las actividades e incidentes de la jornada, 2) agradecimiento al SPM, a las divinidades, a los cooperantes y a los propios miembros de la Cofradía, y 3) publicación de los nombres de quienes el siguiente año fungirán como nuevos cofrado y abanderados.

Fase D. Ritualidad conclusiva

Fecha 21. 30 de abril. Fecha fija, día variable. Posterior al Mero Día

- Miércoles 30 de abril de 2008. Jueves 30 de abril de 2009. Viernes 30 de abril de 2010. Sábado 30 de abril de 2011. Lunes 30 de abril de 2012. *Día del Desamarre. 08:00.* Capitanes y correlones proceden a desamarrar, es decir, a desatar cada una de las cuerdas con que se unen y amarran los palos y tablas del altar del RFC. Al término, el cofrado prende carrilleras de triques, cuetes y bombas, en señal de que ha concluido el ritual. *09:30*. En lo que el cofrado y su familia instalan el comedor y sirven el desayuno, en el corredor del RFC, se reúnen de manera informal capitanes y correlones. *11:00.* Comienza la última Junta General tradicional de la Cofradía, en cualquier salón anexo o área apartada del RFC. Sesionan a lo largo de dos horas. En ella, los capitanes primeros informan sobre el gasto y uso de los dineros de la caja de caudales. *13:00.* Capitanes y correlones se dirigen al templo parroquial, donde el desamarre previamente descrito, se repite en el altar provisional. Después, van hacia la MC, donde desatan la soga de la jalada de patos; luego, sólo algunos cofrades regresan al RFC. Al tiempo que efectúan estas actividades, todos los jinetes desatan o finiquitan de manera simbólica su compromiso con los santos y con el Chimán de la Cofradía.

Fecha 22. 03 de mayo. Fecha fija, día variable

- Sábado 03 de mayo de 2008. Domingo 03 de mayo de 2009. Sábado 03 de mayo de 2010. Martes 03 de mayo de 2011. Jueves 03 de mayo de 2012.
- *Día de la Santa Cruz*. Este día hay celebración especial en las "mesas", altares o recintos de las y los chimanes de la ciudad, del municipio y de toda la región.

Fecha 23. 13 al 17 de mayo. Fecha variable, día domingo

- Domingo 18 de mayo de 2008. Domingo 17 de mayo de 2009. Domingo 16 de mayo de 2010. Domingo 15 de mayo de 2011. Domingo 13 de mayo de 2012.
- *Día del Regreso de los Santos*. También llamado *Día de la Devolución de los Santos*. Es el segundo domingo posterior al Día de la Santa Cruz. Por la tarde, sin una hora fija, mediante procesión o paseo sencillo en andas, desde el RFC, se devuelven los santos de la Cofradía a la CAP. Hay anuncios de inicio y conclusión con cuetes y bombas.

Fecha: de junio a septiembre. Período de inactividad ritual

- Durante estos cuatro a cinco meses de inactividad ceremonial, de modo individual y de acuerdo con tiempos disponibles y necesidades devocionales íntimas, los cofrades visitan esporádicamente a los santos de la Cofradía, en la Casa del Altar Permanente.

Cuarto hallazgo. Análisis y discusión

Recordemos el origen del estudio que lleva a este punto: una investigación esencial, etnográfica, que podría orientar susceptibles estudios ulteriores, relativos a la religiosidad popular de Chiapas y, en particular, de la región del Soconusco. Debe recordarse que, durante las temporadas de intensa ritualidad del periodo que va de 2010 a 2013, nos apropiamos del proceso. Ahora, con base en la descripción detallada precedente y en los datos obtenidos tras la intensa observación participante desarrollada, procedemos a la reflexión y al análisis de tal información.

1. Los orígenes

Es innegable el vínculo existente entre este vasto complejo ceremonial y las prácticas ancestrales religiosas de las comunas precolombinas, los pueblos mesoamericanos. Es evidente la conexión de esta festividad con la cofradía colonial —institución formal que originó a este tipo particular de organización religiosa— y, en general, con las cofradías coloniales de los pueblos indios. Es decir, estamos ante una festividad religiosa permeada por el sincretismo cultural característico de los pueblos de ascendencia ét-

nica: complejo festivo altamente ritualizado, cíclico, provisto de un calendario flexible, aunque fuertemente acotado (figura 1). De ahí los recorridos procesionales y las circunvalaciones seguidas con lógica, rigor y precisión admirables.

Todo este magno complejo festivo-ceremonial, se observa claramente segmentado en el tiempo; dividido por cuatro fases diferenciadas: a) Preparativos y providencias, b) Ensayos ceremoniales c) Intensificación ritual y d) Ritualidad conclusiva.

2. Organización interna

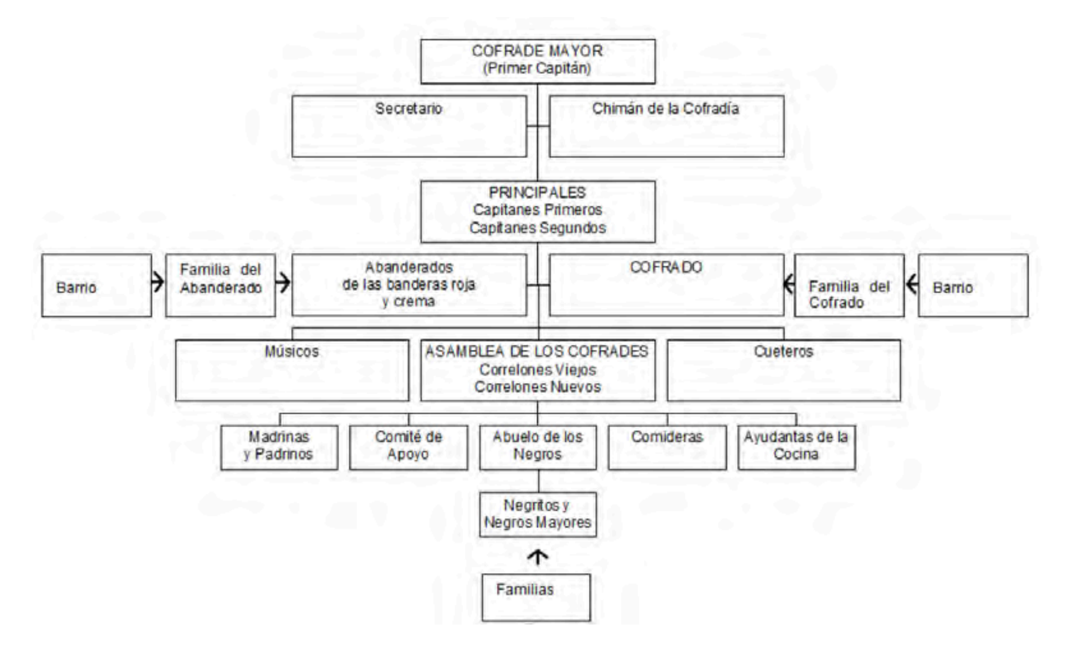
Nos referimos a la organización altamente estratificada de la Cofradía. Bien establecida y pautada como se observa en el organigrama de la corporación, donde tanto las familias y los vecinos propios del cofrado y abanderados, al igual que el estrato inferior de la feligresía, no son miembros formales de la Cofradía. Los negritos y negros mayores, sus familias respectivas, las comideras, el Comité de Apoyo y las madrinas y padrinos no son miembros formales de la Cofradía y, por tanto, no forman parte de la asamblea de los cofrades.

La organización y la ritualidad de la Cofradía son marcadamente patriarcales y discriminatorias hacia las mujeres. Una confraternidad de hombres, donde las mujeres juegan papeles de menor relevancia; escenifican actuaciones esporádicas y extraordinarias,[5] razón por la cual, la norma de ascenso escalafonario corresponde exclusivamente a los varones. De "negrito de brazos" se pasa a "negrito"; con la edad, se convierte en "negro", y en la adolescencia o la juventud asciende a Nuevo Correlón, momento a partir del cual funge como auténtico miembro de la Cofradía, hasta convertirse, tan sólo por razón de edad, en Correlón Viejo.

Sin embargo, la vía prestigiada es la que opta por esa especie de "servicio de carrera", que lleva al Nuevo Correlón primero al puesto de Abandera-

[5] "Esporádicas y extraordinarias", pues es evidente, por ejemplo, la prohibición implícita de vestir, arreglar y de algún modo tocar a los santos. Lo que a las mujeres corresponde es preparar los alimentos y bebidas; asear el RFC, hacer y obsequiar festones, arcos o cortinas; adornar andas, ofrendar patos y fungir como madrinas del adorno de las cabalgaduras. Las mujeres no participan activamente en el ceremonial. A penas y a contracorriente se observa la participación de mujeres disfrazadas de negritos.

Organigrama de la Cofradía de San Pedro Mártir



do, luego al de Cofrado (organizador y financiador principal del complejo ceremonial anual) y, en ocasiones, a un reiterado ejercicio como Abanderado, hasta que la edad, la madurez anímica y la antigüedad dentro de la hermandad lo convierte en Correlón Viejo y, por tanto, candidato a alguno de los puestos del estrato de los principales.

Además, ésta es una organización cuyos miembros radican o tienen su origen, directa o indirectamente en el antiguo barrio indígena maya-mame de San Miguel. Son individuos que forman parte de familias tradicionales de ascendencia indígena, como en el caso particular de los músicos. Se observa entre ellos fuerte raigambre familiar. En la mayor parte de sus miembros hay relaciones de parentesco. En las ceremonias y festejos organizados por la Cofradía, es amplia la participación directa e indirecta de la población general: participación activa, pasiva, directa, proactiva, circunstancial, interesada y demás.

Escalafón de ascenso. Cofradía de San Pedro Mártir

Fuente: Seguimiento, observación participante y entrevistas testimoniales. 2010 a 2012.

3. Elementos de ascendencia precolombina

Es evidente el sincretismo religioso mesoamericano; sobre todo, cuando se expresa mediante la práctica de los eventos usuales, típicos del complejo ceremonial. Es el caso de la amplia gastronomía asociada al ritual: el pozol de San Pedro, la carne de res en mole, el caldo de pato asado, el arroz de cruz y otros platillos. También se identifica cierto uso intensivo de copal, estoraque y otros inciensos nativos, además de la ejecución del pito o flauta de madera, y los tambores, por parte de los músicos de la Cofradía; esta última es una práctica en boga y muy actual, aunque la fabricación de tales instrumentos ha declinado. No existen artesanos para ninguno de los objetos o aparejos asociados al ritual, salvo el caso de los artilugios pirotécnicos, aunque la familia de los músicos ahora mismo ensaya la elaboración de sus instrumentos.

Asimismo, se observa la presencia de chinchines o sonajas, hasta hace poco de fabricación artesanal, estrictamente local, con base en morros o

jícaros;[6] el uso de jícaras pequeñas, tradicionales, para el servicio del café y antiguamente chocolate, en la casa del Chimán de la Cofradía; el uso de hollín, manteca y carbón natural en la pinta de los negros y negrito y, en especial, dos elementos: *a)* la connotación sagrada del pozol de San Pedro, tanto por su elaboración iniciática, como por su distribución ritualizada y *b)* la grave y melancólica armonía que obtienen los músicos asociados a la Cofradía, mediante la ejecución del pito tradicional; cadencia y modulación musical absolutamente atípica.

Éstos y otros elementos atribuyen a la serie de danzas, actuaciones y ritos ceremoniales una especie de sacralidad imperiosa. No cabe duda de que el *complejo ritual* ha permitido la perduración no sólo de estas actuaciones, efectos y productos, sino de otras, diversas expresiones culturales que, a falta del complejo ceremonial en estudio, se habrían perdido.

4. Elementos de ascendencia colonial

Nos referimos a la cooperación pecuniaria periódica, formalmente establecida por parte de los cofrades (correlones, abanderados y capitanes), la existencia formal de una caja de caudales y la persistencia de las antiguas prácticas de apoyo y ayuda mutua de las hermandades novohispanas; es decir, versiones modificadas de los antiguos usos de las cofradías, primero medievales-europeas y luego coloniales-mesoamericanas: *a)* adhesión religiosa ante el deceso de los cofrades, *b)* apoyo económico ante la enfermedad y *c)* solidaridad ante las dificultades económicas de sus compañeros.

Del mismo modo, son identificables el uso de la imaginería del santoral cristiano (santos, vírgenes, banderas y estandartes), el consumo de velas, candelas y veladoras y, en ciertos casos, inciensos industriales. Otros elementos cristianos-occidentales son el uso de bestias como cabalgaduras, los arreos de caballería, el uso diverso e intenso de pólvora y artificios de pirotecnia y la asociación de los eventos rituales con las actividades rurales, agrícolas y pecuarias del entorno regional.

---

[6] Nos referimos al árbol pequeño *Crescentia cujete* de la familia de las bignoniáceas y a sus frutos esféricos de cáscara leñosa.

5. Importancia de la oralidad

Es la oralidad el mecanismo típico de la transmisión de conocimientos entre los pueblos de ascendencia ágrafa; instrumento eficaz para la preservación del ritual, pues ella permea en absoluto todo el complejo festivo. Esto es, oralmente y mediante los recursos de la observación, la participación, la ayudantía y las prácticas y talleres típicos de la enseñanza-aprendizaje de los pueblos mesoamericanos, se transmite todo el conocimiento asociado a la festividad. Sin embargo, es cierta la evidente dilución de la memoria colectiva respecto de los orígenes y objetivos iniciales de la Cofradía: piadosos, confraternales, comunitarios y sociales. No ocurre así con los objetivos organizacionales, religiosos, rituales y festivos.

Habría que añadir a esto dos puntos adicionales: *a)* que dentro de la Cofradía y sus rituales, es evidente la persistencia de los saberes y conocimientos ancestrales de la ritualidad chamánica, característica de Tuxtla Chico y de la región circundante, y *b)* que es lamentable la inexistencia de un archivo de documentos, antiguos o modernos, sobre la hermandad religiosa, por parte de la propia Cofradía o del templo parroquial de la ciudad.

6. Cambio y continuidad

De acuerdo con las evidencias obtenidas, en los últimos años se ha observado una rápida —aunque no intensa— modificación e incluso pérdida de los atributos externos del ritual. Entre ellos, se observan los siguientes: *a)* adición de adornos estilizados en las cabalgaduras de todos los correlones, *b)* indumentaria nueva y de influencia norteña en el vestido de los Nuevos Correlones, *c)* distribución de sombreros, paliacates y objetos plásticos en vez de terrones de azúcar, panes y dulces tradicionales, el mero día del santo, y *d)* sustitución de los "tanates" o envolturas de hojas[7] por envases plásticos, en la distribución del pozol de San Pedro y otros alimentos.

---

[7] En efecto, sistema de envoltura de los alimentos y otros productos perecederos, de origen precolombino. Se elabora con hojas de cacao (*Thebroma cacao,* de las malváceas), plátanos diversos (*Mussa sapientum,* de

No obstante, tal como expresa un refrán socorrido de los capitanes, “lo que se ve no se juzga”, es altamente prestigioso formar parte de la Cofradía dentro de la comunidad; desde sus estratos inferiores a la cúpula de la organización; así se trate de simples negritos-niños o bien: correlones, abanderados, cofrados y capitanes.

7. Factores externos negativos

Nos referimos a aquellos factores externos interesados en incidir negativamente en el desarrollo del ritual. Entre ellos, se observa a la iglesia católica jerárquica, la iglesia de los principios religiosos “modernos”, “renovados”, contemporáneos, pero también es identificable el Ayuntamiento, institución que desde los condicionamientos que ejerce —contribución económica, razones políticas, taxativas jurídicas y, en ocasiones, su propia orientación ideológico-religiosa— incide nocivamente en el libre desenvolvimiento del *complejo ritual*.

De modo perjudicial, incide la participación de agentes externos, individuales y colectivos, sociales y de la propia comunidad, cuando por razones religiosas y de prestigio social, intervienen y pretenden interferir, en la conducción u organización del ritual; también se observa ya —al menos, seminalmente— cierta crítica social vinculada al aprovechamiento irrestricto de las especies botánicas asociadas al *complejo ritual*. Nos referimos a la flor de cruz o flor de mayo, de cuya corteza se extrae la “leche de cruz”; las hojas y racimos de frutos de la palmera pacaya, las flores tiernas y aromáticas de la palmera corozo y los inciensos provenientes del copal y estoraque.

Quinto hallazgo. Conclusiones

Primera

Que el desarrollo de este vasto complejo ritual-ceremonial confirma la ligazón existente entre la Cofradía de San Pedro Mártir de Tuxtla

las musáceas), hoja blanca y otros platanillos (heliconias diversas).

Chico, en tanto que organización religiosa —incluyendo su compromiso ceremonial mayor— y las "cofradías de indios" de la época virreinal, a las que hoy debíamos llamar Cofradías de los Pueblos Indios.

Segunda

Que, desde la perspectiva de la Religiosidad Popular, el complejo ritual en estudio funge como depósito de la memoria colectiva, reservorio intelectual, continente de una larga serie de prácticas, creencias y saberes culturales de ascendencia precolombina y ventana para otear los tiempos de antes, los de nuestra prehispanidad.

Tercera

Que los resultados del presente estudio etnográfico inicial demuestran la viabilidad de las investigaciones encaminadas hacia la comprensión de la religiosidad particular contemporánea, la religiosidad de los pueblos de ascendencia étnica, la religiosidad de la región Soconusco, la de Chiapas y Guatemala y en general la religiosidad popular de Mesoamérica.

Cuarta

Que los elementos intervinientes, constitutivos de este vasto complejo ritual —en el que se incluye el proceso de su desarrollo cíclico— son los siguientes: *a)* religiosidad inmanente: calendario litúrgico, ritualidad ceremonial, oraciones y cánticos; *b)* papel fundacional clave, jugado por la *chimanería* a lo largo y ancho del complejo ceremonial; *c)* sólido sistema escalafonario-organizacional de participación; *d)* rol social jugado por el *complejo ritual*, en tanto que garante de cierto nivel de cohesión comunitaria, tanto dentro de la organización, como hacia la comunidad entera; *e)* etnomusicalidad o música ritual y de acompañamiento; *f)* dancística ritual y festiva; *g)* ejercicios lúdicos: exhibición de caballerías y habilidades ecuestres, desfiles, maquillaje, indumentaria, carrera y combate ecuestre, degüello de aves; *h)* gastronomía ritual y festiva: alimentos, bebidas, panes y dulces; *i)* artesanías asociadas al ritual: papel picado, pirotecnia, imaginería, tallado de madera, floristería natural y artificial, y finalmente, *j)* prácticas agrarias asociadas: recolección de frutos, flores y savia, además de monta ecuestre y aportación de productos básicos.

Vivas de la Cofradía

Concluyamos con las porras o "vivas" que los propios cofrades, correlones, miembros de la Cofradía de San Pedro Mártir pronuncian durante las marchas y procesiones que efectúan por las calles de Tuxtla Chico. Son expresiones de fuerza, orgullo y júbilo que emiten dos o tres correlones al unísono, y luego son seguidos por todos los circundantes, con la locución estentórea "¡Vivaaa!" En ello los acompañan los pequeños negritos y negros grandes, sus familias y la gente que los corteja. Son las siguientes: "¡Viva San Pedro! ¡Viva San Marcos! ¡Viva el costumbre! ¡Vivan los indios! ¡Viva el pueblo! ¡Viva Santa María Tuxtla Chico! ¡Viva Tuxtla Chico!"

Bibliografía

Álvarez Santaló, Carlos y otros (coords.)

1989, *La religiosidad popular*, Rubí (Barcelona), Anthropos y Fundación Antonio Machado, 3 tomos.

Aramoni Calderón, Dolores

1992, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

1995, "Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla", *Anuario del IEI,* núm. V, Sxbal de Las Casas, Instituto de Estudios Indígenas-unach, pp. 13-26.

1998, "La cofradías zoques: espacio de resistencia", *Anuario del IEI*, núm. VII, Sxbal de Las Casas, Instituto de Estudios Indígenas-unach, pp. 89-104.

Arriola, Aura Marina

2003, *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, México, Plaza y Valdés, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Báez Jorge, Félix

2000, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna (coord.)

2009, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Casillas, Rodolfo

1993, *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Chiapas

2000, *Diccionario enciclopédico de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 4 ts.

De Vos, Jan

1985, *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centroamérica*, vol. II, Sxbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas-cies.

De Vos, Jan y Claudia M. Báez

2005, *Documentos relativos a la historia de Chiapas en el Archivo General de Indias*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-unam.

Díaz Cruz, Manuel

1989, "Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII", en Ma. Jesús Buxo y otros (coords.), *La religiosidad popular*, vol. 3. pp. 641-650.
1993, "Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas. Antecedentes coloniales" en Carmen Varela Torrecilla y otros (coords.): *Religión y sociedad en el área maya*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
Fábregas Puig, Andrés
1971, "Notas sobre las mayordomías zoques de Tuxtla Gutiérrez", *Revista ICACH,* Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, núms. 2-3 [20-21], pp. 29-38.
1987, "Las transformaciones del poder entre los zoques", *Revista ICACH,* Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, tercera época, núm.1, pp. 33-47.
Giménez, Gilberto (coord.)
1996, *Identidades religiosas y sociales en México,* México, CEMCA-Universidad Nacional Autónoma de México.
Guzmán Bockler, Carlos
1986, *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. México, SEP-CIESAS.
Lisbona Guillén, Miguel
2004, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas,* México, Proimmse-UNAM.
macleod, Murdo J.
1983, "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas", *Mesoamérica,* Guatemala, Cirma-Plumsock Mesoamerican Studies, núm. 5, año 4, pp. 64-86.
miranda, Faustino
1952, *La vegetación de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Ediciones del Gobierno del Estado, 2 vols.
Moliner, María
2007, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos y Colofón, 2 ts.
Navarrete, Carlos
1982, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
1999, "Orígenes del culto a San Pascual Bailón-Muerte en el sur de Mesoamérica", *Arqueología Mexicana,* México, INAH- Raíces, núm. 40, vol. VII, pp. 52-57.
Palomo Infante, Dolores

2000, "Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas", *Revista Cuicuilco, México,* ENAH, núm. 19, vol. 7, pp. 15-33.
2001, "Libros de cofradías: una opción metodológica", *Pueblos y fronteras,* Sxbal de Las Casas, Proimmse-UNAM, n*úm.* 1, pp. 93-113.
2002, "Sobre fiestas y cofradías. O la vía de influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas", *Iberoamericana,* Hamburgo, Editorial Iberoamericana, núm. 6, año II, pp. 7-26.
2004, "Tiempos de secularización. Iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856", *Mesoamérica*, Guatemala, Cirma-Plumsock Mesoamerican Studies, núm. 46, vol. 25, pp. 153-172.
Parra Lau, Armando
2009, *Tuxtla Chico. Historia, tradiciones, cuentos y leyendas*, Tuxtla Gutiérrez, Edición del autor.
Real Academia Española
2001, *Diccionario de la lengua española*, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Espasa
Rojas Lima, Flavio
1986, "La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala", en Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, SEEM-Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp. 253-282.
1988, *La cofradía, reducto cultural indígena*, Guatemala, Seminario de Integración Social.
Ruz, Mario Humberto
1989, *Chiapas colonial. Dos esbozos documentales*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
1992, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en María del Carmen León y otros (coords.), *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 85-162.
2003, "Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial", *Relaciones,* México, CIESAS Occidente, núm. 94, vol. 24, pp. 19-58.
Sanchiz Ochoa, Pilar
1993, "Sincretismo de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala", *Mesoamérica,* Guatemala, Cirma-Plumsock Mesoamerican Studies, núm. 26, año 14, pp. 253-266.

Oraciones por el temporal
Santos en la religiosidad popular mexicana

Alicia María Juárez Becerril[1]
Subdirección de Etnografía, MNA-INAH

La meteorología indígena es la percepción del tiempo climático dotado de significados que se sustenta en la vida ritual, creencias, saberes y conocimientos regulados por una religiosidad popular indígena, que a su vez evidencia expresiones etnoculturales de antigua tradición mesoamericana. Es decir, comprende las nociones del medio ambiente vinculado con una compleja cosmovisión que las comunidades campesinas han mantenido a pesar de los embates de la modernidad. Esto les da una identidad propia, acorde con sus pautas culturales, de construir y de transmitir su noción de los ciclos naturales del tiempo meteorológico, los seres que propician los elementos climáticos y la forma hábil de regular tales elementos.

En este sentido, la meteorología indígena o etnometeorología destaca la potencialidad de los fenómenos climáticos en función de los intereses y necesidades de las comunidades. De esta forma, el control de los elementos meteorológicos —lluvia, viento, granizo, nubes, truenos, entre otros— ha sido una preocupación constante de los pueblos indígenas que se remonta a una época milenaria. Esta preocupación surge de una necesidad elemental que nos remite a un complejo cultural y simbólico, puesto que se aplica al ciclo agrícola y estacional, que se inicia cuando la tierra se abre y ayuda a

[1] Doctora y Maestra en Antropología por la UNAM. Licenciada en Sociología por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Miembro del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular y del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Docente titular en el Colegio de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesora del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad y del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia de la UNAM. Ganadora de la Medalla "Alfonso Caso" 2005 al Mérito Universitario por los estudios de Maestría. Fue investigadora de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, INAH, hasta 2016. Autora de los libros *Los aires y la lluvia* (2010) y *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central* (2015), además de numerosos artículos en revistas y volúmenes colectivos.

gestar el alimento para el hombre, es decir, la obtención y aprovechamiento de los bienes para su subsistencia.

Para entender el complejo de la meteorología indígena, es necesario tomar en cuenta dos acciones: *pronosticar* y *controlar* los eventos climáticos. El primero es un proceso de estimación del fenómeno meteorológico, mientras que el segundo es una intervención dirigida hacia los elementos atmosféricos, con fines de manipulación para salvaguardar la siembra. Para ambos eventos, es fundamental el conocimiento: éste parte de una observación detallada de la naturaleza (Broda, 1991) que se sostiene por una percepción razonada, la cual permite sistematizar lo aprehendido y generar información históricamente acumulada. Estamos hablando de un proceso de conocimiento orientado hacia la tradición meteorológica, que respalda sus principios en una noción empírica.

Realizar ambas tareas —pronosticar y controlar— ha sido una preocupación constante de los pueblos indígenas, que se remonta a una época milenaria. La ejecución directa del control, manipulación y propiciación de tales elementos climáticos ha sido realizada por los especialistas rituales, personas dedicadas a dirigir las ceremonias, colocar diversas ofrendas a lo largo del ciclo agrícola, establecer contacto con las divinidades para pedir "buenas aguas" y proteger a las comunidades de los malos temporales (Juárez Becerril, 2010, s.f.a).

Parte de la meteorología indígena tiene concordancia al momento en que se hace uso de las oraciones. Por medio de ellas, se puede interceder, controlar e incluso propiciar el temporal. Su contenido incluye plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María, por lo general; sin embargo, se maneja todo un discurso emanado de la propia cosmovisión de la comunidad en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas como a su vinculación con las entidades sagradas en un espacio y tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones, se hacen presentes los aires, los muertos, los santos, los Señores, los Dueños o Don Gregorio Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz.

Según la definición de Alessandro Lupo (1995), las oraciones son formas privilegiadas de comunicación con las entidades sagradas, caracterizadas espacial y temporalmente. Infinidad de veces, la retórica de dichas

oraciones conlleva a una súplica; en este sentido, puede definirse la oración como una plegaria frente a una deidad.

Por su parte, Carlos Montemayor define la plegaria como un "vehículo esencial en las comunidades indígenas para conservar conocimientos y actuar en varios niveles del mundo" (1999: 54). Para el autor, la plegaria requiere creatividad para ser construida y hasta ciertos principios formales para rezarla. En este sentido, hay una repetición de "fórmulas" que garantizan la efectividad de las oraciones (1999: 53).

La oración se ha catalogado también como un tipo de ofrenda[2] o como parte de ésta. Para este último punto, es necesaria una visión de conjunto; es decir, tomar en cuenta cada uno de los aspectos que constituyen la conformación de la ofrenda, tales como *1)* las personas que las colocan (los especialistas rituales); *2)* hacia qué entidades sagradas van dirigidas; *3)* descripción y sentido de cada uno de los objetos que la integran; *4)* los lugares en donde son depositadas y, finalmente, *5)* el discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas.

Es necesario tomar en cuenta las oraciones que se expresan *a)* antes, *b)* durante y *c)* después de colocar las ofrendas. A continuación, se trascriben algunos fragmentos de las oraciones que ha rezado una especialista ritual de larga trayectoria durante la ceremonia de petición de lluvias en San Andrés de la Cal.[3] En ellos, claramente se observan estos tres diferentes momentos:

a) "Persígnense. Señores. Yeyécatl-yeyecame, no venimos haciendo nada, venimos de buena fe. Dennos permiso. Señores, venimos a dejar humildemente esta ofrenda para que la merezcan. Ahora, en este lugar, que es suyo, venimos pidiendo por un buen temporal. Buena agua les ruego; les pido buena agua sin granizo ni malos vientos. Hagan que llueva, se los suplicamos. Bueno, ustedes saben, ustedes dicen, ustedes disponen, ustedes mandan. Dennos

---

[2] Entendida como el "acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres o divinidades" (2013: 641).

[3] Oración en español de doña Jovita a los aires. Mayo 14, 2004 (Juárez Becerril, 2005: 130, 132, 178 y 179).

permiso a mí y a estas personas que también están aquí [...] Somos gente de bien. Por favor, ayúdenos, Señores Trabajadores."

b) "Señores, reciban estos niños lindos, sus sirvientes, sus ayudantes, para que trabajen para ustedes. Señores del Tiempo, reciban también con gusto esta fruta, la más rica, la más olorosa. Váyanse arrimando a la mesa santa, señores trabajadores. Vean que linda y bien servida está quedando. Está este molito que prepararon con mucha humildad, para que nos socorran; su bebida también está lista. Todo esto lo mandaron las personas del pueblo que con mucho trabajo ahorran su dinerito, que cooperaron de buena voluntad."

c) "Bien, Señores trabajadores, Señores del Temporal, Señores Portadores del Viento, Señores Yeyécatl Yeyecame: pasen, pasen a merecer esta pequeña —pero con todo respeto— ofrenda que les hemos preparado. Nosotros nada más les pedimos agua, no granizo, no tormentas, ni nos quiten el agua, tampoco eso; no queremos secas, no, sólo agua que nos mandan con los aires, que haya suficiente, para todas nuestras tierras, nada más. Ahora pasen y merezcan Santísima Trinidad: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Santísima Madre de Dios, Santa Virgen Purísima, tengan piedad. Gracias, Señores Trabajadores, ahora pasen y merezcan. Nosotros ya nos retiramos y concédenos, Señor, ¡Oh, Santísimo Señor!, que el próximo año podamos regresar todos los que estamos aquí. Que así sea. Amén."

Si bien no se pretende analizar estas oraciones, lo que se quiere destacar es que, en los tres momentos descritos, se lee las intenciones y la forma en que la especialista se dirige a las entidades sagradas, en este caso, a los aires para pedir el agua.

a) *Persignarse*, lo que significa que es un lugar sagrado. *Pedir permiso*, palabras con las que se pide a los Dueños del lugar entrar en el plano donde ellos mandan. Se hacen presentes las intenciones de *depositarles una ofrenda* y al mismo tiempo, *solicitarles un buen temporal.*

b) Nombrar a todos y a cada uno de los objetos que están siendo depositados en la ofrenda, en caso de haberla. Se trata de regalos

que la comunidad ha comprado y preparado, siendo éstos de la mejor calidad y otorgados con humildad y reverencia.

c) Una vez colocada la ofrenda, si fuera el caso, las entidades sagradas son llamadas para que *pasen* a degustar los alimentos, así como los objetos que ahí se encuentran. Al mismo tiempo, *se hace nuevamente la súplica* de pedir por un buen temporal, siendo ésta dirigida también a los santos católicos y demás entidades sagradas, concibiéndolas en el mismo nivel. Se expresa un *agradecimiento* por haber sido escuchados. Finalmente, se nombra la *despida*, como cierre de la oración, no sin señalar la oportunidad de regresar nuevamente en otra ocasión.

Por otro lado, varios términos llaman la atención y en ellos podemos encontrar algunas constantes con las plegarias que rezan los demás especialistas rituales o graniceros bajo el mismo contexto agrícola, tomando en cuenta las variantes regionales y locales:

- La utilización del término *merecer*: Como se ha señalado, para Broda y Robles (2004), el vocablo *merecer* proviene del náhuatl *macehua* de significado complejo, pero relacionado con los deberes rituales. Cuando los especialistas utilizan el término, se refieren al hecho de que, una vez colocada la ofrenda o "puesta la mesa", las entidades sagradas pueden pasar y disponer de todo lo que hay en ella, puesto que el ofrecimiento es para ellos, con el fin de que, a corto plazo, otorguen el beneficio del agua que imploró la comunidad en cuestión.
- *Los Señores.* Esta frase puede ser sinónimo de los aires, los volcanes, los dueños, los santos y demás, pero con palabras más respetuosas. Se trata de una expresión de total reverencia hacia las divinidades que controlan el clima y que es muy común nombrar.
- *El Tiempo*. Se le confiere una connotación y una dimensión meteorológicas. El tiempo climático es visto bajo dos aspectos: "el buen tiempo": la lluvia suficiente; y "el mal tiempo", todo aquello que afectaría la cosecha: granizo, heladas, tormentas, sequía.

Lupo (1995) llama al contexto de estas oraciones "suplicas de la esfera extradoméstica", relativas a los rituales vinculados con el ciclo agrícola del

maíz. En este sentido, el lenguaje refiere a su cosmovisión en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas. Al mismo tiempo, los vincula con las entidades sagradas en un espacio, tiempo y significado concretos.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno de la petición o control de la lluvia, puede entenderse su complejidad, sus diferentes modalidades, así como su sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros se hayan imbricado con el culto a los santos y la cruz, mediante un proceso de larga duración. Sin embargo, la colocación de ofrendas en el marco del ritual de petición de lluvias posee un claro apego a la tradición: continúa siendo el medio donde la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza.

Oraciones para los santos en el marco del temporal

Siguiendo la propuesta de Félix Báez Jorge (1998, 2006, 2011, 2013), y que Ramiro Gómez Arzapalo (2012) ha retomado, los santos van más allá de una postura eclesiástica, por lo que el análisis se inclina hacia la particularidad de los núcleos devocionales de las comunidades indígenas.

De esta forma, las comunidades solicitan la intercesión de ciertos santos, incluso vírgenes y cristos, para la manipulación de la lluvia, las nubes, el viento, el granizo, los truenos y otros elementos climáticos. Existe la primordial necesidad de conseguir un buen temporal y, con ello, obtener una buena cosecha, sustento básico de las comunidades.

Los especialistas recurren a ciertos santos para que les ayuden a realizar su trabajo de orden meteorológico. Dichas entidades divinas son vistas desde un contexto que se manifiesta en torno de las fuerzas de la naturaleza, es decir las ubicaremos en un nivel donde las propias comunidades les otorgan advocaciones vinculadas con el clima a partir del ciclo agrícola y de la relación íntima que han desarrollado con el paisaje.

Hemos denominado a estos santos *los santos del agua*; son aquellas entidades sagradas que regulan el temporal mediante su intervención. Pueden

clasificarse en: *a)* santos propiciadores, considerados como intermediarios[4] o reguladores directos para pedir la lluvia y *b)* santos controladores; éstos regulan los infortunios en torno del clima —exceso de lluvia, nubes negras, granizo, vientos torrenciales e incluso sequía—.

Los santos ostentan especializaciones para un propósito específico y funcionan para ciertas solicitudes, es decir, según sus características, cada uno es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro variará según la lógica regional o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. Todos ellos "evidencian inéditas configuraciones en torno de lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas" (Báez-Jorge, 2011: 62).

Con base en múltiples registros etnográficos de diversos autores, encontramos una constante en ciertos santos, lo que resalta su relación con el temporal. En algunos casos, hemos recopilado las plegarias u oraciones, enunciados que llevan implícito tanto las necesidades inmediatas de subsistencia y el hecho de que las comunidades, de una manera creativa, muestran la estrecha relación que mantienen con ellos:

a) Santos propiciadores

Se considera a la Virgen de la Candelaria[5] (2 de febrero), San Jorge[6] (23 de abril), San Marcos (25 de abril), San Juan[7] (24 de junio), el Señor de Amecameca[8] (1er y 6º viernes de Cuaresma), el Señor de Tepalcingo (4º viernes de Cuaresma) y el Santo Entierro (6º Viernes de Cuaresma). Todos ellos, con sus respectivas particularidades, están asociados con el poder de

[4] Es decir, mediante su intercesión frente a entidades sagradas con más alta jerarquía, los hombres podrán conseguir un beneficio. Para los fines de esta ponencia, los santos son los propiciadores y reguladores directos del elemento meteorológico.

[5] El día de su celebración, en la mayoría de las comunidades campesinas, se bendicen las semillas que se utilizarán eeen la siembra.

[6] Según testimonios recopilados por González Jácome, el santo es quien "suelta" y domina las "culebras" de agua.

[7] Es el santo venerado por excelencia en tiempo de lluvias. Es presentado como dador de agua bajo dos dualidades: benevolente, pero también peligroso, porque puede dar el líquido en exceso, lo que perjudicaría a las milpas. En ocasiones, este santo es relacionado con Juan del Monte, considerado entre las poblaciones que habitan alrededor del Cofre de Perote, como el dueño de los animales, la selva y el bosque, donde los leñadores le ofrendan cigarros y aguardiente cada vez que van al monte a recoger árboles o plantas, con lo cual obtienen su protección y consentimiento (Noriega, 1997; Suzan, 2004).

[8] Se le identifica con el Señor del Sacromonte (Bonfil, 1971; Gómez Arzapalo, 2007).

atraer la lluvia en época de secas. Se les atribuye el conceder la fertilidad de la tierra y su relación con las corrientes de agua (Paulo Maya, 1997). Del igual modo, la mayoría de ellos son nombrados para pedir ayuda en las curaciones, donde los especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus.

En algunas ocasiones, las comunidades se encargan de que las imágenes de los santos hagan acto de presencia en los campos de cultivo y en los entornos naturales; es una manera de hacer de su conocimiento los lugares en donde los invocan y, al mismo tiempo, el campo de acción donde los santos deben actuar.

Respecto de las oraciones para estos santos propiciadores, destaca la plegaria para San Jorge. Para evitar la concentración de nubes durante la cosecha se reza: "San Jorgito bendito, amarra tus animalitos, con tu corazón bendito, si no donde lo encuentre, lo mato prontito" (González Jácome, 1997: 492).

b) Santos controladores

Encontramos a San Isidro (15 de mayo), San Pedro[9] (29 de junio), San Marcial[10] (30 de junio), el Señor de Chalma[11] (1ro. de julio), María Magdalena[12] (22 de julio), Santo Santiago, Señor Santiago o Santiago apóstol (26 de julio), San Salvador[13] (6 de agosto), San Lorenzo (10 agosto), San Bartolomé[14](24 de agosto), San Miguel o Arcángel Miguel[15] (29 de septiem-

[9] Encargado de cuidar la entrada al cielo. Se le conoce también como *San Pedro de las aguas*, porque domina las corrientes de las aguas en los ríos y cavernas (Paulo Maya, 1997).

[10] Las comunidades asentadas en las faldas del Nevado de Toluca, lo vinculan con el granizo, y por ello le llevan ofrendas a una cueva. Esta oquedad que se ubica en el Nevado es reconocida con el nombre del mismo santo, donde la gente asegura que San Marcial vive (Robles, 2001).

[11] Beatriz Albores (1997) señala que la marca del rayo entre los *quicazcles,* en la región lacustre del Valle de Toluca, muchas veces es la imagen del Señor de Chalma, lo que reafirma la importancia de la veneración e invocación de su imagen.

[12] Patrona de Xico, considerada como la única santa que puede ocupar el cargo de *San Juan*. El día de su fiesta se caracteriza por el tronido del cielo (Noriega, 1997; Suzan, 2008).

[13] Festividad del santo relacionada entre los *quicazcles* del Valle de Toluca, como "todo está logrado", en referencia a la germinación de la planta (Albores, 1997), celebración relacionada con la maduración de la planta del maíz.

[14] Santo invocado en Tabasco, debido a que las tempestades son muy fuertes.

[15] Se le considera un intermediario frente a los "señores del tiempo" para que éstos hagan su trabajo. Protector frente al diablo y los males aires y propiciador de las siembras, así como de las buenas cosechas. La fiesta de San Miguel también está relacionada con la maduración de la planta y los primeros elotes. Se dice que San Miguel, con su espada, regresa al diablo al infierno y es motivo de celebración, junto con la cosecha lograda. Dora Sierra (2007) realiza un detallado estudio sobre San Miguel y la cosmovisión campesina; la autora retoma varios ejemplos etnográficos de diversos lugares, que sustentan el vínculo entre el santo y el ciclo agrícola.

bre), San Francisco de Asís[16] (4 de octubre), Santa Cecilia (22 de noviembre), Santa Bárbara (4 de diciembre). Todo ellos son los protectores ante las amenazas del mal; en este caso, ayudan a enfrentarse a los malos temporales, como una tormenta de granizo; también protegen de las culebras de agua y pueden mover las nubes hacia donde no causen perjuicio. La mayoría de ellos concede el "valor", es decir, otorga cierta seguridad para trabajar en el temporal.

Cabe señalar que el santuario del Señor de Chalma es el lugar al que asisten varios especialistas —entre ellos, los *ahuizotes* del Valle de Toluca— a "pedir" y "entregar" el arma con la cual combaten las amenazas meteorológicas. Asimismo, llama la atención que antes, según testimonios recopilados por Soledad González (1997), cuando un especialista moría, lo vestían como el Señor de Chalma y le ponían la cruz de cartón, como si estuviera crucificado. O como San Miguel, y le colocaban una espada del mismo material.

Resulta pertinente señalar que esta clasificación de los santos no es tajante, pues ellos dependen del clima y la lógica regional de la que se esté hablando. Un ejemplo concreto es San Isidro Labrador, el santo de los agricultores, festejado en mayo, temporada de las peticiones de lluvias. Jorge Escamilla (2008) estudia el caso concreto de la *Loa a San Isidro Labrador*; se trata de la representación de una pieza dramática o "comedia" que los habitantes de San Marcos Atexquilapan realizan anualmente en la víspera de la celebración de San Isidro, para solicitar su intercesión divina en la petición de lluvias, así como el crecimiento del maíz (que en mayo se encuentra en su etapa intermedia) y otros alimentos complementarios como el fríjol, chile y calabaza. Pero también muchas veces, San Isidro es invocado en algunas comunidades para controlar el agua mediante la siguiente súplica: "San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol". De está forma, se trata de atribuciones locales que obedecen a cierta integración de los elementos climáticos y a la particular cosmovisión de las comunidades. Esta percepción está regulada por los matices de la *religiosidad popular.*

Otras oraciones con respecto a los santos controladores del agua destacan las de San Bartolomé, al cual se le implora con la siguiente oración:

[16] El día en que se venera este santo, se cree que en Xico, Veracruz, las lluvias se despiden quedando sólo los truenos (Noriega, 1997).

"Vuélvete, Bartolomé, que yo te daré tal don: que donde fueres nombrado, no caerá ni piedra ni rayo, ni morirá mujer de parto, ni criatura de espanto" (Rodríguez Rivera, 1967).

Por su parte, magistralmente Santa Bárbara tiene una oración con varios elementos ricos en el tema del control del agua. En general, ella es invocada ante una tormenta con la siguiente plegaria: "Santa Bárbara doncella, líbranos de la centella". En su interesante estudio histórico y geográfico de la oración a Santa Bárbara, Virgina Rodríguez (1967) describe 171 versiones de oraciones que los pueblos de México acostumbran rezar para librarse de tempestades, rayos y truenos. Otras versiones de plegarias relacionadas al temporal: "De rayos y centellas, eres Bárbara abogada, pues nos libras del peligro, si sois de veras llamada." "Temblando a tus plantas me hallo y del mortífero rayo, ¡Santa Bárbara doncella, que en el cielo eres estrella, líbranos de una centella y de un rayo mal airado!"

La autora también registra que en Brasil se asocia a Santa Bárbara especialmente con San Jerónimo "para acudir en auxilio de los hombres en las tormentas y tempestades, en el zigzaguear de los rayos o el retumbar de los truenos en el cielo" (Rodríguez, 1967: 139). En México, se registraron asociaciones con otros santos, tal como se lee en la siguiente oración:

> Dulce Santa Barbarita, quemo esta palma bendita, para que tú nos protejas, San Cristóbal, San Isidro, el niño Dios y la Virgen, el Dios de las tempestades, porque se acaben mis males, no se queden mis cosechas, me salga todo a derechas, y por ser siempre bendecido, esté mi hogar tan querido a salvo de tempestades… No se inunden los poteros, no se borren los caminos, centella que culebreas, no me veas rayo que mata derecho… Del fuego del cielo, líbranos, Señor, de tu ira que truena; líbranos, Señor, de la luz que deslumbra; líbranos, Señor, del agua, del fuego del rayo y de centella líbranos doncella (Rodríguez, 1967: 46).

Para analizar las oraciones se requiere una herramienta metodológica, y los postulados de la religiosidad popular nos ofrecen desentrañar la interpretación de las plegarias. Éstas dependen del significado que cada lugar les da, como producto de un largo sincretismo religioso, tomando en cuenta un referente histórico específico. Por supuesto, también el concepto *sincretismo*, junto con la noción de procesos de la más variada índole —llámense *sustituciones, reinterpretaciones, reelaboraciones, asimilaciones*—, se entiende de manera dialógica con la religiosidad popular (Báez-Jorge,

2011). Con ello, no sólo se definen los elementos culturales que se han conservado o adoptado, sino los que se perdieron o fueron rechazados y deben estudiarse en el nivel de las representaciones colectivas.

En las labores del campo, los santos interactúan a la par con las entidades sagradas de la naturaleza,[17] ya que bajo una forma sincrética, han sustituido en gran parte a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas, presentándose hoy día bajo concepciones católicas. Luis Millones nos remite al ejemplo de que en Perú —nada distante de lo que pudo pasar en Mesoamérica—, los pobladores indígenas dedicados a la agricultura enfocaron sus necesidades o sus desgracias, como un favor o un rechazo en contra del santo en cuestión: "Las buenas cosechas se atribuirían al favor de santo, y las heladas o lluvias torrenciales serán interpretadas como castigos o avisos de una desgracia mayor, también enviados por el mismo patrono" (2005). Estas situaciones reorientaban los intereses propios de la comunidad, ya que trataban de apoyarse en el santo más adecuado que pudiera reemplazar a su antigua deidad. La necesidad cotidiana del preciado líquido incidió para que las sociedades campesinas construyan sus divinidades y relatos que, con el tejido de imaginario simbólico, explican la razón de ser y el sentido de lo sagrado.[18] Estas configuraciones en torno a lo

[17] Según los datos etnográficos consultados en relación con la región del Altiplano Central mexicano, las entidades sagradas de la naturaleza están conformadas principalmente por los *dueños,* los *señores,* los *ahuaques,* las *potencias,* las *divinidades,* los *encantos*, los *muertos* y los *niñitos*. Se trata de los "variados y fascinantes disfraces de las divinidades" (Félix Báez-Jorge, 1994), característica propia de los fenómenos sincréticos. Ellos interactúan en el entorno natural y están estrechamente vinculados con el actuar de los especialistas meteorológicos.

[18] Como ejemplo concreto, vale la pena detenernos en el excepcional estudio que realiza Félix Báez acerca de Rafael Guízar y Valencia, *Olor de Santidad*: *articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*. El libro no sólo aborda la hagiografía de un santo mexicano canonizado el 28 de abril de 2006, sino que reflexiona en torno a vertientes históricas, políticas y, por supuesto, antropológicas que versan más allá del ciclo vital de Rafael Guízar y Valencia. En una buena parte del libro Félix Báez, nos muestra las hazañas extraordinarias que vivió nuestro ahora santo; se trata de vivencias para difundir los preceptos de la religión católica que fueron "consolidando" su imagen de santidad. Entre las múltiples vivencias, me llamó la atención la capacidad que tuvo Guizar y Valencia para controlar el clima. Según Félix Báez-Jorge, el Siervo de Dios es cercano a San Isidro, por las atribuciones de manipular el temporal. En la hagiografía que ofrece Félix Báez, Guizar y Valencia es considerado un mágico conjurador de tormentas, pues poseía "cualidades" para controlar el agua. La caída de lluvia será uno de los ejemplos primordiales para magnificar su profesión de sacerdote. Tal es el caso de las siguientes experiencias: 1) cuando eligió su vocación, donde, enfrentando una violenta tempestad, mientras arreaba su ganado, se decidió definitivamente a ser sacerdote (2006: 78-79); *2)* en Guatemala, tuvo la capacidad de lograr que numerosas personas caminaran entre cortinas de agua y torrentes, y no se mojaran (2006: 132); *3)* en Cuba, al iniciar una misión, comenzó una lluvia torrencial y después de cinco minutos de pronunciar una plegaria, se aclaró el cielo y no llovió mientras duró su misión (2006: 146); y *4)* en otra ocasión, para detener una tormenta que azotó una comunidad, tomó a un niño y levantándolo en el altar, pidió que cesara el agua, con el fin de que los pequeños

sagrado, se encuentran insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas (Báez-Jorge, 2011: 62).

De esta forma, los santos pueden concebirse como *entidades divinas populares*, partiendo de la acertada propuesta de Ramiro Gómez Arzapalo (2012), quien deja de lado la noción de *divinidad* bajo preceptos cristianos. En la divinidad que concebimos, o más bien, que reproducen las comunidades, se encierra una concepción de reciprocidad, semejante a la que existe entre las relaciones sociales dentro del pueblo. En este sentido, las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de lo social, debido a que trastocan e inciden en la vida de las comunidades; un ejemplo de ello son las oraciones que se elaboran para pedir sus necesidades.

Aquí, los santos establecen redes sociales horizontales para con el pueblo, y el fervor y el compromiso para con ellos; no asume endeudamientos, sino coerción y obligaciones. Ellos forman parte de la sociedad y, por lo tanto, tienen una función que cumplir, al igual que todos, lo que permite el equilibrio y la armonía de los pueblos. De esta manera, si su trabajo no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra o eliminar a tiempo una granizada, son sancionados, regañados e incluso ridiculizados ante los ojos de todos.

En este sentido, si bien dichas acciones están parcialmente alejadas de una noción de religión occidental, "advierten significados semejantes respecto a las prácticas católicas, dejando de lado (o colocando en segundo sitio) las expresiones que marcan las diferencias, las cuales inciden en la concepción en torno a lo sagrado" (Báez- Jorge, 2011: 25).

Solicitar la intercesión de ciertos santos, incluso vírgenes y Cristos, para la manipulación de la lluvia, las nubes, el viento, el granizo, los truenos y otros elementos climáticos, surge de la primordial necesidad de conseguir un buen temporal y de esta manera obtener una buena cosecha, sustento básico de las comunidades. Existe un amplio campo por entender acerca de la intercesión divina de los santos; su análisis debe sustentarse en la religiosidad popular, así como en meteorología indígena. El uso de las oraciones es tan sólo uno de los múltiples aspectos.

---

pudieran llegar a confesarse (2006: 197-198).

Bibliografía

ALBORES, Beatriz

1997, "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), El Colegio Mexiquense, México, UNAM, pp. 379-446.

BÁEZ – Jorge, Félix

1992, *Las voces del agua,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

1994, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1998, *Entre los naguales y los santos,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000, *Los oficios de las diosas,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

2003, *Los disfraces del diablo,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor a Santidad,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena,* Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013, ¿*Quienes son aquí los dioses verdaderos?* Universidad Veracruzana, Xalapa.

BONFIL, Guillermo

1971, "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)", Sobretiro de *Anales de Antropología,* vol. VIII, México.

BRAVO, Carlos

1997, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), México, UNAM, El Colegio Mexiquense, pp. 359–379.

BRODA, Johanna

2001a, "La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, pp. 165-238.

2004, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, INAH, UNAM, pp. 61-82.

2004b, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, INAH, UNAM, pp. 35-60.

2013, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", en *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*", México, Instituto Veracruzano de la Cultura, pp. 639-692.

Escamilla, Jorge

2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador,* México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Gámez, Alejandra

2004, "La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, inah, unam, pp. 42-438.

Gómez Arzapalo, Ramiro

2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Madrid, Editorial Académica Española.

González Jácome, Alba

1997, "Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), México, unam, El Colegio Mexiquense, pp. 467-501.

González, Soledad

1997, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), México, unam, El Colegio Mexiquense, pp. 313-358.

Juárez Becerril, Alicia María

2010, *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo.* Tesis de Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, unam, México.

s.f.,*Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, unam, Instituto de Investigaciones Históricas, (en proceso de edición).

King, Pablo

2009, *Honor Reprehensionis (aproximaciones a la obra de Félix Báez-Jorge),* Tesis del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos Humanidades y Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Letras, unam.

Luppo, Alejandro,
1995, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales,* México, Conaculta, ini.
Millones, Luis
2005, "Los sueños y milagros de San Sebastián", en *El mundo festivo en España y América,* Antonio Garrido (coord.), Madrid, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, pp. 309-336.
Morayta, Miguel
1997, "La tradición de los aires en una comunidad del Norte de estado de Morelos: Ocotepec", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica,* Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), México, unam, pp. 217-232.
Noriega, Rebeca
1997, "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), México, unam, pp. 525-563.
Paulo Maya, Alfredo
1997, "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), México, unam, pp. 255-288.
Robles, Alejandro
2001, "El Nevado de Toluca: 'ombligo de mar y de todo el mundo'", en *La Montaña en el paisaje ritual,* Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), México, unam, Conaculta-inah, pp. 149-160.
Rodríguez Rivera, Virginia
1967, *Santa Bárbara. Estudio histórico y geográfico de la oración de la Santa,* México, Libros de México.

Nuestro Padre, el Dios Sol: vida ritual entre los chatinos de Oaxaca

Olga Hernández Ramírez[1]
Universidad La Salle Oaxaca

En la experiencia religiosa que se vive en las comunidades indígenas de Oaxaca, desde el principio se evidencia un orden eminentemente colectivo y bien integrado. Esa distinción particulariza la forma de construcción de elementos simbólicos en torno de nuestras divinidades. De esta manera, el fenómeno religioso en un marco de colectividad indígena implica de suyo reciprocidad y redistribución (Greenberg, 1981).

En el esquema de la religiosidad indígena, la relación con la realidad sagrada representa el constitutivo ontológico esencial del sujeto en comunidad. Desde su finitud y temporalidad con los otros, el hombre no puede entenderse solo; de ahí que busca un fundamento explicativo de su propia existencia y una dimensión de trascendencia. Sin embargo, esa trascendencia acontece necesariamente en la inmanencia y ésta se convierte en una realidad trascendental (Coreth, 1991). Es decir, la sacralidad viene percibida desde experiencias relativas y contingentes de quien entra en contacto con ella; tal es el muy particular contexto de los pueblos indígenas de Oaxaca: comunalidad dentro de un esquema singular de vivencia religiosa.

Podemos decir que esa vivencia religiosa corresponde a religión popular. Aquí habrá que detenernos para esclarecer en qué sentido hemos de considerar tal afirmación, pues aparentemente ésta implica un criterio de menosprecio a prácticas religiosas que arremedan a lo oficial y que evidencia una incapacidad de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado (Gómez Arzapalo, 2011). De esta manera, en un esquema de la

[1] Licenciada en Filosofía por la Universidad Pontifica de México; en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle; Maestra en Educación por la Universidad Anáhuac Norte; estudiante de Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México. Catedrática en el Seminario Pontificio de la Santa Cruz de Oaxaca y en la Universidad La Salle, Oaxaca. Colaboradora en Servicios Comunitarios S.C. (Ser.Com).

instancia oficial católica, la religión popular no tiene cabida, pues se aleja en mucho de los principios rectores de una sana doctrina, lo que lleva a pensar en que estamos obligados, en rectitud doctrinal, a apartarnos de semejante forma de vivencia religiosa si somos creyentes católicos. Es pertinente decir que justamente en coherencia moral con la Verdad que se revela, es necesario salir a su encuentro ahí donde claramente se manifiesta: en medio de una comunidad de hombres y mujeres cualesquiera que sea su situación histórica, pues, de entrada, es una aproximación no sólo teórica, sino práctica a lo sagrado.

Desde esta perspectiva, la noción más complicada de definir en religiosidad popular y que no genere confusión y exclusión es la de *popular,* pues refiere a pueblo. En este sentido, *pueblo* no es entendido aquí como una clase social opuesta a otra —la burguesa— o sólo un grupo cultural, sino mas bien incluye una noción trans-social y trans-cultural: la noción de sentido común, la forma como conocemos la vida ordinaria y que especifica muy bien el tipo de conocimiento orientado a la vida práctica que es propio de la religiosidad popular (Neira, 2011). Es ese tipo de conocimiento en el que se construyen las culturas concretas vidas en la experiencia de la divinidad.

Germán Neira Fernández (2011) propone que algo propio de la religiosidad popular es el dinamismo o esquema dramático, pues en ella se abarca todo el drama de la vida concreta personal, social y cultural, y se expresa en forma de relato dramático. Este drama se configura en la distinción inmediata con el otro que forma parte de un entorno concreto con el cual comparto una manera de expresión cúltica que me exige mi propia naturaleza religiosa. En este sentido, lo que Félix Baéz-Jorge (2011) afirma halla su expresión cabal: "El concepto de *religión popular* identifica imágenes del mundo, es decir, sistemas de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signada por el dominio de la subalteridad" (Báez-Jorge, 2011: 265).

Por otra parte, con honestidad hemos de decir que de suyo el concepto de religión popular se distingue de la religión oficial, en el sentido de que existe una forma hegemónica de religión que se ha apropiado de la Verdad religiosa; bajo ese esquema, ha intentado legitimar cualquiera acción en contra de otro tipo de vivencia religiosa. Una religión oficial que se ha configurado *a priori* en una instancia de verdad y ha concretado sus

esfuerzos en protagonizar un proceso de evangelización que ha devenido violencia sobre una comunidad de creyentes que expresan una forma diferente, pero no por eso menos valiosa, de vivir su fe en la particularidad de su existencia.

Aunque siguiendo el sendero trazado teóricamente por Félix Baéz-Jorge (2011), es imprescindible afirmar que la religión oficial y la religión popular son fuerzas sociales y entidades simbólicas que en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada; de ahí que sería erróneo reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería abarcarlas de forma aislada. En este mismo sentido, Gómez Arzapalo sostiene lo siguiente: "En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en la vida terrenal" (Gómez Arzapalo, 2014: 53).

En este orden de ideas, la religión popular halla su cumplimiento en el esfuerzo constante de reivindicación de lo colectivo frente a lo individual, de la comunidad frente a la jerarquía, del dinamismo frente a la quietud y el conservadurismo rancio que poco a poco cava su propia tumba.

Religiosidad popular

La expresión *religiosidad popular* da cuenta de un proceso fenoménico que se ha desarrollado en las comunidades campesina e indígenas de México. Este proceso engloba múltiples elementos indisociables si realmente queremos acercarnos a la comprensión de la vivencia religiosa y que no pueden ser explicados en términos de universidad y verticalidad, sino dentro de la configuración histórica y cultural de las comunidades diversas.

Al aclarar el término *religiosidad popular*, Arzapalo Dorantes señala que este concepto:

> Intenta amalgamar conceptos relacionados como sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etcétera. Si se quiere, la religiosidad popular puede verse como un concepto que amarra otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfac-

> toria de los fenómenos religiosos populares; éstos implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etcétera, las cuales, desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero articuladas, bajo un concepto que dé lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión (GómezArzapalo, 2014: 50).

Entonces, la religiosidad popular denota elementos muy particulares de comunidades profundamente religiosas que no pueden leerse con lentes de homogeneidad occidental, pues no permite descubrir en las vivencias comunitarias expresiones verdaderas de reciprocidad y redistribución igualitaria enmarcadas en un contexto auténticamente religioso que no sólo es piadoso y devocional.

En este esquema de vivencia religiosa, se manifesta la religiosidad popular indígena que denota una especificidad que involucra nuevos elementos al concepto de religiosidad popular sin más. Elementos como comunalidad que adjetiva conceptos de reciprocidad y redistribución expresados en las festividades, tequios, asambleas, sistemas de cargos, entre otros.

Cuando abordamos la religiosidad popular indígena, debemos partir de la consideración de la conquista española. Ésta definió criterios que aun cuando no deseemos ver, subyace en la forma de vida de las comunidades indígenas actuales; sin embargo, la conquista no suprimió del todo nuestra forma de entender la vida, la existencia, la muerte o a Dios.

Muchas posturas y descripciones afirman que, en el momento de la conquista, los indígenas dejaron de lado costumbres y creencias para abrazar incondicionalmente el cristianismo (*Cfr.* Gómez Arzapalo, 2005); por otro lado, existen opiniones que sostienen y defienden que los indígenas no hacen más que señalar en sus prácticas religiosas rasgos precolombinos sobrevivientes, ídolos detrás de los altares. La suposición general es que, después de 500 años de represión eclesiástica, no pueden sobrevivir más que unos cuantos huesos del ancestral cuerpo de creencias (*Cfr.* Greenberg, 1981). Sin embargo, es necesario clarificar que esos "huesos" son la carne retrabajada y resintetizada en términos de los nexos preexistentes del ritual y las doctrinas.

Cuando los indígenas entraron en contacto directo con los españoles, hubo procesos sociales nada sencillos. Gómez Arzapalo lo describe de esta manera:

> Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que, aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena —y por ende a su práctica ritual— por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para hacerlos propios y, una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos, sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión (Gómez Arzapalo, 2005: 2).

El proceso no se dio *ipso facto*, pues la actitud primigenia indígena ante lo nuevo, que se presenta como violento, es la negación. Más tarde, aun en la resistencia, viene la asimilación y reinterpretación. Manuel Marzal lo dice de la siguiente manera:

> Aunque ciertos sectores más clarividentes de la Iglesia de la primera mitad del periodo colonial trataron de superar, en su reflexión teológica y en su praxis pastoral, la doble contradicción del carácter demoniaco atribuido a las religiones indígenas y de la evangelización amarrada a la dominación colonial, parece que la mayoría siguió evangelizando prescindiendo de las raíces religiosas indígenas y en estrecha colaboración con el régimen colonial. Esto trajo como consecuencia la resistencia indígena (Marzal, 1994: 11).

La resistencia indígena fue y es una actitud asumida por el indígena ante atrocidades que en nada responden a principios de las bienaventuranzas. Resistencia no individualizada, sino comunitaria, pasiva y callada. Es una de las formas de lucha practicada por los indígenas desde el momento de la Conquista hasta el día de hoy. Mejía Piñeros y Sarmiento Silva hacen referencia ello en el siguiente pasaje:

> La resistencia comunal, pasiva y callada, es una de las formas de lucha practicada por los indígenas durante muchos años; expresión silenciosa de la inconformidad de estos pueblos, la resistencia ha sido un manera efectiva de oponerse a la destrucción cultural. Sin embargo, en la medida en que el capital se expande y moderniza, la lucha indígena adquiere un carácter explosivo y visiblemente dinámico, que busca canalizarse a través

> de formas organizativas más acordes con las circunstancias de los conflictos y con la fuerza del enemigo (Mejía Piñeros y Sarmiento Silva 2003: 22).

En esa dinámica de resistencia indígena y bajo la consigna de evangelización en nombre del Dios verdadero, los españoles se empeñaron en desaparecer cualquier vestigio religioso que hiciese referencia a los dioses de los indios, pues éstos eran considerados ídolos que representaban expresiones y manifestaciones de la ignorancia y degradación, un trabajo del diablo, totalmente maléfico y que debía ser destruido (Greenberg, 1981).

Como hemos dicho más arriba, la actitud primera de los indígenas ante tales acontecimientos fue la negación que trajo como consecuencia la rebelión en nombre de los dioses caídos o, al menos, el esconder los viejos ídolos detrás de los santos cristianos. Sin embargo, al paso de los años esa rebelión también violenta pasó a ser resistencia pasiva y decidida, según lo describe Oliva de Coll Josefina:

> La resistencia es decidida y valiente, suicida a menudo, de aquellos hombres y mujeres desnudos e indefensos que luchan contra las armas de fuego, los caballos, los perros amaestrados, cebados en indios; cosa de grande crueldad, que los despedazaban bravamente. Se manifiesta con el incendio de pueblos y sembradíos al aproximarse las tropas invasoras; con la huida a las montañas de los moradores de pueblos y ciudades; con los abortos que las mujeres desesperadas se provocan ante la esclavitud y el hambre que esperaban a sus hijos o "para no dar a luz a bastardos"; con los suicidios de millares de personas convencidas de su impotencia para sacudirse el yugo; con la lucha armada constante y tantas veces admirable de los valientes (Oliva de Coll, 1976: 9).

Dentro de esa resistencia pasiva, los indígenas llevaron a cabo un proceso reconstrucción de un esquema interpretativo religioso a la luz de lo que en su ser también era verdadero y cierto. De esta manera, de forma creativa los pueblos originarios han reorganizado sus relaciones sociales, sus creencias, sus ritos y los han articulado al engranaje de religión oficial, manteniendo una identidad propia. Así, en la religiosidad popular indígena se manifiesta esta íntima fusión entre el esquema de religión oficial y esquema vivos que mantiene sus raíces en las culturas prehispánicas (Broda, 2002).

Durante la conquista, los españoles se esforzaron en extirpar la religión y cosmología indígena e imponer lo que llamaban *la religión verdadera*; en

ese esfuerzo, el destrozo de los ídolos era una las formas más espectaculares para tratar de arrancar la idolatría de las entrañas de la comunidad indígena; sin embargo, a medida que pasaron los años y los evangelizadores perfeccionaron sus métodos de imposición, la vivencia religiosa fue transformándose. En alusión a ello, Marzal refiere este pasaje:

> La religión de los indios fue cada vez más cristiana y se dio en el corazón de las masas de los grandes imperios prehispánicos una verdadera trasformación religiosa. A pesar de tal transformación religiosa, el cristianismo indígena no fue un simple trasplante del cristianismo de los misioneros, sino que hubo elementos religiosos indígenas que persistieron y hubo elementos religiosos católicos que fueron reinterpretados desde la matriz religiosa indígena. Además, durante el siglo xix especialmente, con aquellas regiones indígenas en las que se había dado una verdadera cristianización, se inició un verdadero proceso de involución del cristianismo y se consolidaron las religiones sincréticas (Marzal, 1994: 12).

En toda la colonia, existió entonces un proceso de reinterpretación simbólica y la configuración de nuevas tradiciones populares; en el mismo sentido, se conservan elementos fuertemente prehispánicos que se articulan con la nueva religión presentada como verdadera. Al decir de Broda (2002), lo que distingue al sincretismo religioso son las propiedades retentivas de las ideologías religiosas

El sincretismo es un concepto de una riqueza vasta, pues denota un punto de intersección que se dinamiza en el devenir constante de la historicidad de la experiencia religiosa; no debe verse con recelo ni con miedo. Es más, como apunta Mircea Eliade, “lejos de delatar desgaste o esterilidad, el sincretismo parece ser una exigencia de toda creación religiosa” (Eliade, 2011: 326). En este sentido, podemos decir que la religión traída por los conquistadores españoles ha sufrido cambios en contacto con las creencias de los nativos (*cfr.* Morales, 2013) y esta influencia es tremendamente visible en la experiencia cotidiana de la religiosidad popular indígena.

Si bien es cierto que en América hoy podemos decirnos *cristianos*, también es cierto suscribimos un cristianismo *su generis* pues se configura en dinámicas sincréticas que permiten vislumbrar que la religiosidad ancestral permea los cultos, el lenguaje y la praxis cristiana; de esta manera, en todos los pueblos indígenas de México —y los de Oaxaca en particular—, se

evidencia con naturalidad este fenómeno sincrético. Dentro de esta concreción cultural, el pueblo chatino ocupa un lugar singular, como señala Greenberg:

> El catolicismo, a través del sincretismo como religión nativa, ha sido retrabajado y reecologizado, como una adaptación a las circunstancias de las comunidades indígenas. De este modo, la cosmología habilita un modelo nativo de ecosistema; y el ritual vincula este modelo al mundo material. En el mundo material, así como en el universo, argumento que las relaciones rituales son expresadas como relaciones de reciprocidad. En consecuencia, el ritual y la cosmología chatina juegan un papel muy importante en la santificación y el mantenimiento de la reciprocidad y de la redistribución dentro de la comunidad (Greenberg, 1981:45).

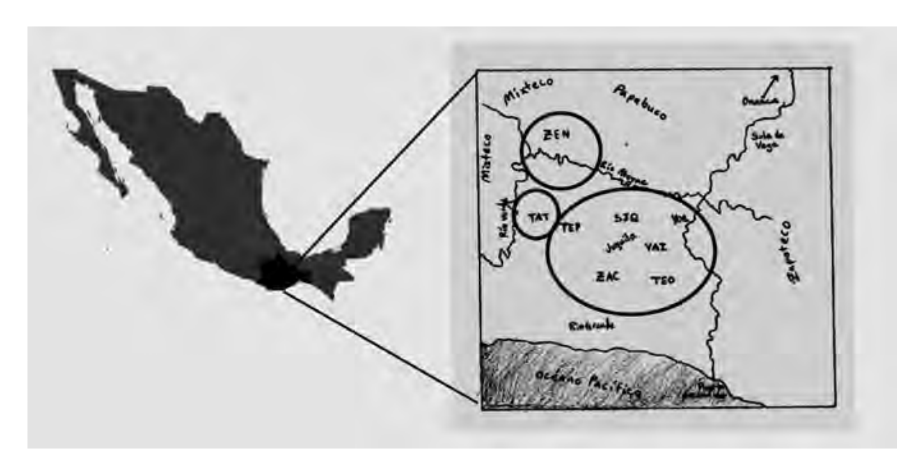
Los chatinos de Oaxaca

Según estudios de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (*cfr.* CDI2009), el territorio chatino se encuentra situado en la Sierra Madre del Sur, en el Estado de Oaxaca; se extiende de suroeste a noroeste en el distrito de Juquila, pasando de la costa a las zonas montañosas de la sierra: prosigue en esta dirección hasta incluir una porción sudoccidental del distrito de Sola de Vega. Sus colindancias se reservan al oeste con el distrito de Jamiltepec; al norte, con Sola de Vega; al este, con Miahuatlán y Pochutla, y al sur, con la Costa del Pacífico.

La población chatina se concentra principalmente en los municipios de Santos Reyes Nopala, San Juan Quiahije, San Miguel Panixtlahuaca, Santiago Yaitepec, Santa Cruz Zezontepec, San Juan Lachao, Santa María Temaxcaltepec, Santa Catarina Juquila y Tataltepec de Valdez, casi todos pertenecientes al distrito de Juquila, y en asentamientos dispersos.

Los chatinos se nombran a sí mismos *chaq-f ndya-j*, lo que equivale a una traducción literal como los que hablan difícil. Lo poco que se conoce del origen de los chatinos se deriva, en gran parte de los estudios lingüísticos. Citando a Swadesh, Greenberg (*cfr.* 1981) clasifica a los chatinos en el límite de los lenguajes macro-mayas, en el límite oaxaqueño, y dentro de la familia zapoteca. En este mismo sentido, Justin Mcintosh y Stéphania Villard, citando, a su vez, a Cruz y Woodbury, apuntan a que el "chatino es un grupo de lenguas coordinado con el zapoteco de la familia zapotecana de las lenguas otomangues. Hoy, más de la mitad de los hablantes se

reparten en alrededor de veinte comunidades distintas de la Sierra Madre del sureste del Estado de Oaxaca, México" (Mcintosh Justin D. y Villard Stéphania, 2011: 2).



Mapa de la región chatina
Fuente. Campbell y Woodbury, 2010

Históricamente, los chatinos estuvieron sometidos por los mixtecos bajo el reinado de 8-Venado-Garra de tigre, el segundo gobernante de la segunda dinastía de Tilantongo (1011-1063), que tenía pretensiones expansionistas. En 1044, 8-Venado consolidó sus pretensiones al trono de Tututepec, y conquistó Acatepec, uno de los principales rivales de Tututepec sobre la costa. Se cree que en camino a ser investido en este sitio, 8-Venado hizo una visita a los gobernantes chatinos de Juquila y, como dice Greenberg:

> Uno puede adivinar que los gobernantes de Juquila observaron la pintura sobre la pared. Ya como gobernantes de Tilantongo y Tu[tu]tepec, 8-Venado sería un enemigo aún más formidable. Sin embargo, a partir de esta visita parece ser que surgió una alianza [...] estos mismos gobernantes de Juquila entregaron una hija 9-Flor, al hijo de 8-Venado, 6-Casa, quien era el aparente heredero al trono de Tilantongo, el pueblo más prestigioso de la Mixteca Alta. A través de este matrimonio hubo un trato de paz y una alianza. 8-Venado extendió la hegemonía mixteca sobre los chatinos y más tarde consolidó su imperio (Greemberg, 1981: 54).

Debido a la inaccesibilidad de la región y a la falta de minerales, durante la Colonia, la unidad cultural chatina permaneció aislada, aunque tomó la estructura política y la religión de los conquistadores, con las aristas religiosas que hemos mencionado en párrafos anteriores. Al igual que los otros pueblos indígenas de México en general y de Oaxaca en particular, desde esos años coloniales, los chatinos han vivido en una resistencia pasiva constante.

Parece que la participación de los chatinos fue marginal durante la Independencia. A mediados del siglo xix, se introduce el cultivo del café que ayudó a sostener una economía familiar cerrada. Sin embargo, en 1897 el desplome del café trae consigo la venta de las tierras a bajos precios y, como consecuencia, el recrudecimiento de la pobreza en la población. Durante la Revolución, los chatinos apoyaron a los zapatistas que llegaron a la región, pero el triunfo del nuevo régimen no cambió en nada la posesión de las tierras ni la desigual situación de los chatinos frente a los mestizos. Los conflictos agrarios han sido una constante desde hace varias décadas, situación que se refleja en un clima de violencia constante en la zona (*cfr.* cdi, 2009).

El creer

Resumir en algunas páginas las creencias que explican el universo al chatino es una empresa no difícil, sino casi imposible. Al respecto, dice Marzal:

> Esto nos pediría como a ellos, años de noches justo al fuego para oír los relatos de los orígenes; nos pediría soñar presagios, experimentar teofanías, sufrir enfermedades y buscar a quien puede interpretarlos por sueños para descubrir el sentido, el causante, los designios y las soluciones. Aprender y comprender todo esto exige compartirlo y asimilarlo a lo largo de la vida, y ni así se llegaría a tener el conjunto total de sus creencias (Marzal, 1994: 41).

En este sentido, podemos decir que tendríamos que pasar largas jornadas escuchado la sabiduría de los sabios chatinos para acercarnos, no a un cuerpo de doctrina como un todo, sino más bien a un saber primordial, a un saber primero que desde la oralidad dialógica pretende darnos los elementos simbólicos necesarios para entenderlo todo; justamente aquí, el

rito y el símbolo chatinos abarcan amplias gamas de realidad para dar sentido a nuestra existencia.



Rezando al santo
Fuente: Olga Hernández

En la visión chatina del mundo, es fundamental saber que existen tres aspectos esenciales que determinan la armonía del universo: la comunidad, la naturaleza y Dios. Son tres elementos indisociables y necesarios para comprender la realidad en la que se sumerge el chatino desde el momento de su nacimiento y hasta el fin de su existencia.

El cosmos chatino es concebido como un sistema ecológico en el que los seres humanos, los animales y los dioses interactúan, con el objeto de mantener el equilibrio universal. Este equilibrio halla su configuración completa en el Dios Sol que, en la concepción chatina actual, resume en sí todos los atributos que pertenecen a la divinidad superior; de ahí que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que los chatinos mantienen una teología viva que vigoriza su existencia y robustece su sentido comunitario de hermandad social y halla su cumplimiento definitivo en Nuestro Padre, el Dios Sol.

En la lengua chatina, es clara la apreciación comunitaria que se vierte en la relación humana con la divinidad, pues el chatino afirma categóricamente *StinaHo'oKucha'*. La traducción literal sería: *Stina*, "nuestro padre", y *Ho'oKucha'*, "Dios Sol". De ahí, podemos decir "Nuestro Padre Dios-Sol".

El Sol es Dios, mas en referencia a una comunidad de creyentes, no a una relación individual. El lazo religioso que nos une al Dios Sol es una relación de comunalidad, no una categoría personalizada. Esto nos lleva a comprender por qué, en todas las plegarias elevadas a Nuestro Padre Dios Sol, subyace el elemento de inclusión: "Tu eres para nosotros y nosotros somos para Ti".

Con respeto y admiración profunda aludimos a la investigación que Carmen Cordero Avendaño de Durant (2012) ha realizado en las comunidades chatinas; resultado de ese brillante trabajo es su libro *Stinajo'okucha*. Sin embargo, con la exigencia que impone la recta conciencia, nos atrevemos a decir que la traducción al castellano del título del libro no es la pertinente. Digo esto porque la doctora Cordero Avendaño traduce *Stinajo'okucha* como "El Santo Padre Sol", cuando en el esquema religioso chatino *Stina* indica que el Padre es nuestro; y no designa "Padre" de forma impersonal. Cuando el chatino quiere designar el Padre de forma individualizada o impersonal, dice *Sti'* y no *Stina*' que involucra a más de dos y siempre en referencia a Dios; esto último es lo que sucede. Por lo tanto, una traducción más certera de *Stinajo'okucha* debe ser "Nuestro Padre el Dios Sol", no "El Padre Dios Sol".

Bajo este paradigma, la fuerza de comunalidad está implícita en la cosmovisión indígena chatina a tal grado que resulta innegable ver y entender que con y ante el Dios Sol somos una comunidad con una estructura mesoamericana de organización básica, lo cual implica una relación basada en la reciprocidad, hoy más viva que nunca. De esta manera, "si la comunalidad es la característica clave de la vida de los pueblos mesoamericanos y ellos han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la comunalidad es el cimiento de la resistencia" (Maldonado, 2011: 61). De esta manera, desde la comunalidad también se establece la relación con el Dios más grande, el Dios Sol. Así lo leemos en la siguiente plegaria:

> Padre Nuestro, Dios Sol, que hiciste el universo, que creaste parte por parte el universo, que paraste el mundo en el que habitamos, que creaste las piedras y las rocas. Tú no nos abandones, porque Tú alumbras todo el universo: las montañas, los ríos, los pueblos, Tú eres el Dios Sol. Tú eres el Dios del día y de la noche, que hace brillar a la Diosa Luna, a las estrellas del universo. Tú ves todo, lo claro, lo limpio, todas partes. Tú eres el Padre y la Madre que nos alimenta. Yo no puedo hacer nada solo; Tú

> puedes hacerlo todo, pues Tú nos alimentas; por eso te pido a Ti, porque yo no puedo, no veo lo que Tú ves, porque soy un humano, un hombre del mundo, de la tierra, de la basura y no puedo compararme contigo. Sólo Tú puedes hacer todo y Tú haz que baje todo lo bueno, porque Tú tienes lo bueno, por eso te hablo. Te pido que agarres lo que te digo, porque eres el que da la sangre a los vivos.



Hombre en rezos
Fuente: Olga Hernández

En el mismo sentido, escuchamos la plegaria de los ancianos chatinos de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca:

> Dios Sol, Padre Nuestro, Tú hiciste que brotaran las ciénegas, los ríos, los manantiales. Tú nos creas y nos estás creando… Tú hiciste todo; te pedimos para que nos sigas creando y permanezcamos en la vida. Todas las cosas que tú hiciste y que lo hiciste para nosotros protégelas; no nos dejes, no nos sueltes de la mano para que estemos sin agua, sin luz, si Ti Dios Padre Sol.
>
> Padre de nosotros, Dios Sol, yo sé, yo me doy cuenta que sólo Tú eres el poderoso; toma lo que te digo, escúchanos para que nos ayudes, danos la fuerza, danos la luz todos los días. Tú hiciste el mar, Tú hiciste los ríos, hiciste que saliera el agua, que brotara en todo el universo y Tú haces que haya las lluvias fuertes, que todo se ponga oscuro y de pronto haya luz; haces que haya noche y haces que haya día. Danos la luz, danos la vida para que nuestros hijos e hijas vivan, danos la luz, para que busquemos la comida, danos la inteligencia para trabajar y ver de nuestros días; no te olvides de nosotros, recuerda que somos tus hijos, aunque nosotros seamos

> dejados contigo. Nos mandaste al universo, perdónanos, Padre Dios Sol y tómanos en cuenta.

Para los chatinos, como se evidencia en sus plegarias, el Sol es el principio supremo, la fuente original, el que da la vida y el que la quita. Es el Dios Superior, a Él son dirigidas todas las plegarias, las inquietudes, las súplicas, las gracias. El Sol incluye en sí mismo todos los atributos que una deidad suprema merece. Aquí nos damos cuenta de que los chatinos conservan con profunda raíz la religión de sus antepasados, la religión de sus padres, la creencia firme de que el Sol es el principio y el fin, que Él tiene la subsistencia por sí mismo; que es la Causa Suprema del ser, la causa eficiente de todo, el hacedor del universo.

La adoración al Dios Sol de los prehispánicos no logró eliminarse con la cristianización; tampoco logró suprimirse la creencia firme de que, de todos los dioses, el más importante es el Sol y que, después de 500 años de pretendida evangelización cristiana, la teología mesoamericana subyace en la práctica religiosa de los indígenas chatinos.

Por otra parte, es interesante darnos cuenta de que, en ese esquema de sincretismo, se asimila al Dios Sol con Jesucristo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, según la teología trinitaria del cristianismo católico. Veamos un ejemplo en la plegaria chatina de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca:

> Padre Santo Dios Sol, Tú eres el Padre de todos nosotros, Tú puedes, Tú tienes poder, con tu permiso te pedimos, ayúdanos, danos lo bueno porque sólo Tú puedes. No hay dos como Tú, nadie puede como Tú; saca adelante todo, porque solo Tú puedes, nadie puede más que Tu. Tú das la fuerza a todo el universo, a los que curan, a los sabios, a los que estuvieron en el día, en la luz. Toma lo que te digo, toma lo que soy yo, tómalo porque te lo pido con todo el corazón y ahora sólo quiero que mis hijos vivan, tengan lo bueno y lo que necesitan. Te pido que les des fuerza; toma lo que te digo, Dios Sol, Dios Sacramentado, Tú llevas el mundo, en tus manos está todo; danos tu hombro para seguir, Dios Padre Sol Jesucristo, Tú moriste por nosotros, perdonaste setenta veces, por eso perdónanos, porque somos gente del mundo, de la tierra, de la basura de las montañas; no podemos como Tú quieres, nosotros no podemos; peleamos con nuestros hermanos pero Tú perdónanos, miles y miles de veces porque resbalamos y también nosotros hacemos que te lastimes más, pero perdónanos porque somos gente de la tierra, pero los que te siguen, los que se hincaron delante

> de Ti, perdónalos. Tú sabes lo que hice, porque Tú nos ves y ves el día y la noche. No podemos esconder nada de Ti, Tú lo ves todo. Ayúdanos, Padre Sol Jesucristo.

Si el Sol es la divinidad Suprema y Jesucristo es el verdadero Dios para la teología cristiana, es entendible y perfectamente comprensible que Jesucristo es equiparable con Nuestro Padre el Dios Sol. En el esquema chatino, aunque no es atrevido decirlo, el kerigma es un acontecimiento, aunque no ordinario; no representa un fenómeno trascendental en sí mismo, sino un hecho del permiso que puede dar Nuestro Padre Dios Sol para que ocurra tal cosa. De esta manera, Jesucristo es el Dios Sol y no puede acontecerle más cosa que lo permitido por Él mismo.

En esta cosmovisión, el Dios Sol, por ser el más grande, es ofrendado por los chatinos con humo de copal, flores "de castilla",[2] hojas de siempre viva[3] y chocolate. Con esto en las manos, los sabios chatinos se dirigen a Nuestro Padre el Dios Sol diciendo:

> Dios Padre Sol, que eres el más grande, que eres el más bueno totalmente, que estás en lo más alto, que tiene todo lo bueno; escucha todo lo que te digo, tómame en cuenta en lo que te pido, yo te pido, yo te hablo. Santo Padre Sol, eres el poderoso; con tus manos hiciste el universo como se hace la tortilla; de una sola vez hiciste a la madre Luna para que alumbre también la noche, para que no se quedara de una vez todo oscuro, aunque no alumbra como Tú, Dios Sol; Tú eres el padre Espíritu, el Padre Dios; no te hemos visto porque es muy fuerte tu luz y por eso no podemos verte, Dios Padre Sol, porque somos hombres, no te podemos ver como ver a un hombre, porque eres demasiado brillante.
>
> Tú eres el poderoso, el que tiene la bondad en sus manos. Dios, que eres el Todopoderoso, que tiene la más grande palabra y que tiene la palabra buena, el dueño de la luz inmensa y que no termina; el que tiene en sus manos las montañas chicas y grandes, y de todo lo que vemos y no alcanzamos a

[2] Son rosas rosas, flores consideradas especiales, que se originan en el campo, sino que deben ser cuidadas y, además, regadas con delicadeza para que puedan ofrendarse únicamente a lo sagrado. Es interesante saber que esas flores son llamadas así, porque no son del campo chatino, del campo prehispánico; las trajeron los "de Castilla", los evangelizadores españoles y aquí nuevamente se observa un fenómeno de sincretismo formidable: flores de Castilla, de España para nuestros dioses mesoamericanos

[3] Es una especie de hojas que nace en las ciénegas, en los yacimientos de agua; estas hojas se alimentan de agua, se extienden y crecen si existe abundante agua, de ahí que resulta importante usarlas en los ritos sagrados, porque es sinónimo de abundancia y de bonanza.

ver, donde empieza y termina todo; te pido que me des lo que necesito y me des el perdón.



El Presidente del H. Consejo de Ancianos
de San Marcos Zacatepec, Juq., Oaxaca.
Fuente: Olga Hernández

De esta manera, podemos decir que, en la religiosidad chatina, el Dios Sol es semejante al Ometéotl de los aztecas, el dios por quien se vive, y el dios del cerca y del junto; y al T'ujku Upa Acha de los purépechas, el Señor único que va haciendo las cosas (*cfr.* Alarcón-Cháires, 2009). En su *Historia General de las cosas de Nueva España*, Fray Bernardino de Sahagún refiere que los náhuatl del altiplano central "hacían fiesta al sol una vez cada año… y antes de la fiesta ayunaban cuatro días, como vigilia de la fiesta; y en esta fiesta del sol ofrecían incienso y sangre de las orejas cuatro veces" (Sahagún, 2006: 413).

Semejante a lo que escribía Fray Bernardino de Sahagún hace más de 500 años, hoy en día, cuando el Dios-Sol es ofrendado, los chatinos inician al mismo tiempo un ritual de "purificación" que llaman *guardar días*; generalmente, son siete o trece días, pues éstos son los números sagrados y de adoración a los dioses. El guardar días significa abstinencia sexual, no decir groserías, no ofender a nadie con ninguna mala actitud, prender las velas y no salir a trabajar. De esta manera, el Dios Sol, tomará las

plegarias; si por una actitud inoportuna se "quebraran" los días, inmediatamente se repararán y de nuevo inicia el ritual.

En esta misma línea de ideas, es imprescindible decir que las plegarias al Dios Sol ocurren en eventos muy significativos que dan vida a la comunidad, eventos de gran trascendencia en la que se implora, se da gracias o se pide perdón. Cada uno de esos eventos se acompaña con grandes rituales en los que interviene la familia o la comunidad completa. Entre tales eventos, están la entrega de la vara de mando a las nuevas autoridades, la mayordomía y el nacimiento de un hijo.

La entrega de la vara de mando, la mayordomía y el nacimiento de un hijo

En la comunidad de San Marcos Zacatepec, el presidente del Honorable Consejo de Ancianos explica el procedimiento para el ritual de la entrega de la vara de mando a las nuevas autoridades emanadas de la Asamblea, máximo órgano de gobierno en las comunidades indígenas: El Consejo de Ancianos tiene una participación fundamental para la transmisión del mando y su símbolo: la Vara de mando.

Cuentan los principales que el 11 de enero, en la agencia municipal, los Ancianos se reúnen y mandan a uno de los regidores, en compañía de un topil, a traer agua, de 8 a 10 litros, al manantial que está cerca de la comunidad. Esta agua es resguardada debajo de la mesa del agente municipal. Con ella se purificarán los bastones. Asimismo, se prepara copal y el sahumerio para el incienso, que serán utilizados en los ritos de consagración y purificación de las varas de mando. Por otra parte, se nombra una comisión de regidores que va al campo (a una ciénega) a traer plantas de siempreviva y flores llamadas "de santa Catarina"; éstas acompañarán los ritos de purificación en el cambio de autoridad.

El 12 de enero, por la tarde, se reúnen todos los jueces, policías y topiles para adornar en forma de arco la puerta principal de la oficina de la Agencia Municipal. Los Mayordomos y los jefes de ellos —los fiscales— adornan con flores la Cruz que está situada al frente del templo católico y las otras cruces del centro y orillas del pueblo.

Ese mismo día por la tarde, la autoridad y los integrantes del Consejo de ancianos se reúnen en el edificio que ocupa la Agencia municipal; en

presencia suya, se colocan sobre la mesa los seis bastones de mando, seis velas y seis flores blancas. También se coloca una servilleta blanca, una palangana o bandeja, de regular tamaño para que caiga el agua a la hora de la purificación de las varas de mando; finalmente, una jícara nueva para recoger el agua. De esta manera, queda preparado todo para el ritual del siguiente día.

A las dos de la mañana, del día 13 de enero, se tocan las campanas y se queman cohetes. Es la señal de llamamiento a la comunidad para participar en el ritual de purificación y consagración de los bastones de mando. Tan importante acontecimiento es llevado a cabo de la siguiente manera:

1. Los ancianos nombran a un dirigente o consagrante y a un acompañante; el anciano consagrante toma con las dos manos los bastones diciendo: “Con el permiso de Dios Sol único y poderoso, Dios de la luz y la oscuridad”. De esta manera, purifica primero el bastón del agente municipal propietario, del suplente, del alcalde único constitucional y de los regidores.
2. El dirigente toma con las dos manos el bastón y pone la punta adentro de la palangana para que ahí caiga el agua. El otro anciano va secándolos con una servilleta blanca y va poniéndolos sobre una mesa instalada muy cerca. Después de la purificación de los bastones de mando, se inciensan las velas con siete bolitas de copal; el sahumerio debe tener suficiente brasa para purificar todos los bastones.
3. La purificación de los bastones es de suma importancia, porque en un periodo largo o corto ha sufrido penas, reproches, insultos, crítica y vergüenza. Al terminar el año, todo lo malo se sepulta y desaparece; por esa razón, se hace el lavatorio de los bastones. Una vez concluida la purificación, el agua utilizada se regresa al manantial de donde fue tomada y, en agradecimiento, se prende una vela. El mismo regidor que fue a traer el agua es quien va a dejarla.
4. Todos los integrantes de la autoridad se acomodan alrededor de la mesa en la que se encuentran los bastones y se arrodillan. Uno o dos ancianos envuelven las seis velas y los seis bastones en una servilleta blanca y limpia; el color blanco evoca la honestidad y la unidad. La envoltura de velas, bastones, flores blancas y las hojas de siemprevivas significan la fidelidad de la autoridad al pueblo.

La servilleta que envuelve los bastones significa el apoyo honesto que tendrá el pueblo por parte de sus autoridades y viceversa; el pueblo no dejará nunca sola a su autoridad. Se prepara el sahumerio con brasas, se ponen siete bolitas de copal, se pronuncia el acto penitenciario:

En el nombre de Nuestro Padre el Dios Sol, el dueño de la luz inmensa, de los cerros grandes y pequeños, de los ríos y el mar, de todo lo visible e invisible y hasta el confín de la tierra. Señor Dios Sol, el dueño de las estrellas las que vemos aquí desde el suelo, pequeñas y grandes. Yo soy polvo de la tierra no soy digno de pedirte esta ayuda, me has de ceder el perdón y apoyo. Soy una cosa vana y hueca y como ciego dame ayuda con todos los santos y santas ánimas, siervas de Dios. Hombres sabios llenos de fe que han estado sufriendo en ese lugar como los Profetas. Quisiera expresarte, Dios Nuestro Padre Sol, como aquellos sabios indígenas, sabios chatinos, nuestros ancestros, que te hablaron con palabras adornadas y bordadas; escúchanos, Dios Sol reverente, Dios fiel, te pedimos que todas estas cosas que estamos haciendo tengan buen resultado como tú quieres, Padre. Tú has ordenado que en los pueblos pequeños y grandes del mundo debe haber autoridades para mandar, gobernar, regir, cuidar, evitando la desobediencia, la malicia que pueda haber en cada pueblo.
La vara de mando simboliza lo derecho y fuerte que una autoridad debe ser. Dios del universo, Dios Padre Sol, acompáñanos en todo momento, danos valor, espíritu que viene de ti, la vara de mando, la Cruz de mando, porque así fue revelado al sabio Indígena, te pido que bendigas esta nueva autoridad con esta vara sagrada y así serán bendecidos al amanecer todos los hijos del pueblo, que con la providencia tuya serán protegidos.

1. Cada Anciano dice a cada integrante de la autoridad:

Desde que nacemos, llegamos a este mundo, el Dios Padre Sol nos da una misión, o nos toca servir a nuestro pueblo sin ninguna excusa o pretexto porque el cumplimiento de este tiempo viene de Dios Nuestro Padre Sol. No tomen a juego o relajo las cosas; pónganse de acuerdo con todos sus compañeros; respétense unos a otros para que sean respetados; no rompan esta alianza para con su pueblo, para que el pueblo marche bien. Dios el Padre Sol con su bondad hará que se sientan animosos y el tiempo de servicio se les acorte.

1. Terminada la oración todos se ponen de pie y descansan. Cuando se aproxima la hora de ir al templo católico, los ancianos desti-

nan a cada regidor que lleve una vela, una ramita de siempreviva y una flor de Castilla a cada lugar sagrado, en especial al "Cerro Flor", hoy denominado "Cruz Verde"; a las orillas de la población y donde están sembradas las cruces del pueblo.

2. Para finalizar el ritual, se enciende una vela en la orilla de la mesa del Agente municipal y otra en la puerta de la oficina. Una vez encendidas éstas, se tocan las campanas y las autoridades se van al templo. Los ancianos son los encargados de llevar los inciensos; los acompañan mayordomos y topiles. Ahí esperan a toda la gente del pueblo para recibirla con los bastones y las velas envueltas. El agente municipal, con su bastón, velas y flores blancas y las hojas de siempreviva, persigna y bendice, como un padre, a todos miembros de la comunidad. Al terminar la bendición, guarda los bastones en el nicho del Santo Patrón San Marcos Evangelista y, finalmente, enciende sus velas.

Este procedimiento se sigue de manera general en todas las comunidades indígenas chatinas, aunque se presenta con especificidades contextuales diferentes. Veamos un ejemplo de la plegaria recitada por el Anciano a Nuestro Padre Dios Sol para entregar las varas de mando en el pueblo chatino de San Juan Quiahije.

> Señores, solamente nuestro santo Sol es Dios, nosotros nada somos, solo nuestro santo Padre sol nos perdonará nuestra cara, nuestro corazón, todo nuestro ser; nos perdonará los errores cometidos por nuestra persona durante el trascurso de nuestra vida y durante el tiempo que duraremos como autoridad en el pueblo; no somos nada, nada somos, sobre el permiso a nuestro santo Padre Sol, al Dios Supremo.
>
> Ninguno de los que estamos aquí es; no somos nada, porque nadie nos vio reventar, nadie nos vio nacer, nadie nos vio llorar; sólo Tú, santo Padre Sol, sólo Tú lo sabes. Tú nos viste brotar, Tú nos viste nacer, Tú nos viste llorar, porque Tú lo quisiste, así fue tu deseo. Tú nos diste la vida, y sólo Tú la puedes quitar, sólo Tú, santo Padre Sol, tienes ese poder, sobre el permiso del Dios Supremo.
>
> Aquí vino nuestro padre, vino nuestra madre; todos los que vinieron, todos los que están, todos tus hijos que ya sirvieron, así hablaron, así pensaron, así se pararon, así se sentaron, así anduvieron, así han actuado para servir al pueblo y así harán los que están por venir. Por eso, no va desaparecer la raza chatina, no van a desaparecer las costumbres, la creencia; no

> va a desaparecer el hombre, no va desaparecer el pueblo, no va desaparecer el Consejo, lo que son los pueblos. No se va acabar el chatino para poder seguir sirviendo a su pueblo, así está dicho.
> No va a desaparecer el pueblo, el templo, el Consejo porque nadie vio como reventamos, como nacimos, sólo nuestro Santo Padre Sol que nos dio la vida sabrá cuantos días vamos a estar en este mundo. El Padre Sol se oculta y sale al día siguiente, el Padre Sol es el que nos está rigiendo. El Sol nos sabrá decir cuántos días nos quedan en esta vida, Él se oculta y sale de nuevo y de él depende nuestra vida
> Por eso, ustedes tienen que ser fuertes, tienen que quedarse en su cara, en su corazón, no cambiar.
> Dios Sol, haz que se grave en su cara, en su corazón los que reciben la vara de mando; que esta vara será su cabeza, será su ser, ella será quien los lleve por delante, en ella creerán; la vara de mando es el símbolo del permiso dado por el Santo Padre Sol para conducir al pueblo, tener el mando (Cordero Avendaño, 2012: 114-115).

Dos cosas son sumamente relevantes en estas plegarias de la entrega de la vara de mando. La primera, que el Dios Sol es un Dios de comunidad; la segunda, consecuencia de la primera, que la Vara de mando es dada por Nuestro Padre Dios Sol a una comunidad concreta. La primera es que, como hemos afirmado en párrafos anteriores, en las comunidades chatinas el Dios Sol es un Dios que mantiene una relación íntima con "nosotros"; por eso, se le dice: "Tú nos das, nos ves, nos oyes, Tú danos, ayúdanos, dirígenos". Siempre se le habla en nombre de una comunidad, porque el sentido de pertenencia a la comunidad es la que fortifica la relación religiosa, los chatinos de esta manera se constituyen también en un verdadero grupo religioso con normas y valores compartidos y con interacción de ritos y cultos compartidos.

La segunda, la vara de mando dado por Nuestro Padre el Dios-Sol, es el símbolo sagrado que cohesiona de manera comunitaria la vida política y jurídica entendida como servicio a la comunidad. De ahí que nunca puede ser reductible a un símbolo individual; su esencialidad queda determinada en lo que Jaime Martínez Luna, en su obra *Sobre el camino andado* (2013), ha llamado *comunalidad*.

En la idiosincrasia cultural de los chatinos siempre tenemos que partir del presupuesto de que la vara de mando es el criterio unificador del principio político de la hermandad social.

La religiosidad en torno de la vara de mando no es una mera expresión de una posición social de unos sujetos en un contexto particular pues esa forma de vivencia religiosa nos interpela, nos forma, nos constituye íntimamente, al grado de darnos identidad completa y reconocimiento entre iguales.

Esta articulación simbólica en torno de la vara de mando constituye la religiosidad que ha perdurado desde tiempos ancestrales hasta nuestros días por la fuerza de la oralidad dialógica y que se evidencia en la concreción de la realidad sagrada, desde la cual tomamos distancia al descubrirla, pero que reconocemos que es la que nos envuelve y sólo nos queda contemplarla.

En tal sentido, Carmen Cordero Avendaño (1997) sostiene que la Vara de mando es el símbolo del permiso dado por el Padre Sol para conducir al pueblo. De esta manera, ésta se convierte en símbolo sagrado y quien la recibe tiene que sostenerla con firmeza debido a la sacralidad que detenta y es un objeto de culto; es el pueblo quien escoge a la autoridad que sostendrá esa Vara de mando, pero con el permiso dado por el Padre Sol.

Siguiendo este hilo conductor, en las mayordomías chatinas es imprescindible una referencia inmediata al Dios Sol. La siguiente plegaria ejemplifica uno de los momentos más sublimes de la mayordomía llevados a cabo en San Marcos Zacatepec, Juquila. El acontecimiento tiene lugar en la casa del mayordomo después del ritual frente al altar al colocarse la vara del mayordomo:

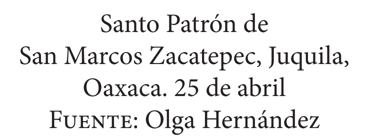
> Hoy es el día en que festejamos Su Nombre, el Nombre de San Marcos, el más grande de todos. Por eso, todos los que han venido y nosotros, los que somos los de esta tierra de San Marcos, no dejemos la costumbre; porque los brujos, los sabios, nos han dicho que no es juego, sino es algo que tiene raíz profunda y que tiene que ir para adelante. A nuestros sabios les costó; no es de ayer, sino que nuestros abuelos lo hicieron; y no lo escribieron solamente, nos dijeron, vieron con sus ojos que Dios nuestro Padre Sol nos lo mandó, nos dio permiso para hacer esta fiesta grande que tenemos. Estamos valorando al mayordomo más grande de todos, el de San Marcos, que está dando su servicio al pueblo; por eso, vemos los panes con flores,[4] porque así nos enseñaron los sabios, para que hagamos grande al mayordomo, y vean con sus ojos que nuestros antepasados pusieron la raíz de todo y nosotros sólo estamos cumpliendo. El mayordomo nos está dando de comer, porque escogió la mayordomía del santo más grande, de San

[4] En los chatinos, el signo de honor y grandeza son las flores, de ahí que en las mayordomías y las fiestas más sagradas se coman panes adornados con flores; es una distinción que sólo se le hace a las autoridades.

> Marcos. Te pedimos, Dios Padre Sol, que le des la fuerza; este día es un día grande, por eso el mayordomo fue con la Fuenteidad; y llegó el día que está cumpliendo con lo que soñó y lo que su alma quiso. Y, por eso, gracias a todos lo que se acercaron a ver, a oír para ver qué está pasando en esta fiesta; por eso los hombres que vinieron ayudar al mayordomo, vinieron a ayudarlo y no se hicieron del rogar; por eso, Padre Santo, Dios Sol, dales la fuerza y también a Ti te decimos: gracias, Dios Padre Sol, gracias al Mayordomo de San Marcos y, por eso, los de esta casa dan las gracias con toda su casa, porque ya salieron de su compromiso. También pedimos tu permiso para decirle al mayordomo que ya no es un hombre como los demás, que ahora ya puede ser autoridad, que ya puede servir más al pueblo y por eso el pueblo ahora lo honra, lo hace grande, lo distingue de los demás hombres. Con tu permiso, Dios Padre Sol, con tu permiso el mayordomo ahora ya escaló, ya creció en la comunidad; por eso, gracias, Dios Padre Sol.

En las mayordomías chatinas, se coloca una mesa especial para los principales y las autoridades; una mesa que nadie más que los principales de mayor rango ocupan. Se les da chocolate y panes especiales. Las autoridades y principales llegan a la mayordomía con mezcal y tepache, bebida reservada para los días de fiesta, elaborada a base de maíz fermentado; es un momento sublime para la comunidad. Cuando llegan, se colocan en la mesa reservada para ellos, comen y beben y, una vez que han platicado sobre el Santo Patrón, el anciano elegido por la Fuenteidad toma la palabra para agradecer al Mayordomo la invitación y al mismo tiempo subirlo de rango frente a la comunidad. Es un momento sagrado, excelso dentro del sistema de reciprocidad comunitaria.





Santo Patrón de
San Marcos Zacatepec, Juquila,
Oaxaca. 25 de abril
Fuente: Olga Hernández



El Anciano elegido por el mayordomo agradece la asistencia a su casa
y, al mismo tiempo, sube de rango al mayordomo.
Fuente: Olga Hernández



Procesión con el santo Patrón San Marcos en la comunidad de Zacatepec, Juq., Oaxaca. Tiene lugar después de la misa principal, celebrada el 25 de abril. La preside el mayordomo, quien porta su vara de mayordomo adornada con flores de Castilla. La esposa lleva el sahumerio durante toda la procesión para ahumar la vara. Un fenómeno de sincretismo admirable: la vara sagrada es primero y a ella hay que rendir culto y veneración para que el santo Patrón sea exaltado.
Fuente: Olga Hernández

Otro de los momentos sagrados para el chatino es el nacimiento de un niño. Greenberg (1981) señala que los chatinos establecieron una identidad del individuo e introdujeron la matriz ritual básica de casa, santo, cruz y vela, en la existencia. En cada ritual, y particularmente en la del nacimiento de un nuevo ser, se provee una profunda manifestación simbólica de la identidad de la persona no sólo como un individuo, sino también como un miembro de la comunidad, en tanto en ella se inserta, crece, se forma e incluso se determina moral y políticamente; y también como parte de la naturaleza, pues el nuevo ser es *plantado* en la tierra para integrarse al cosmos natural con el que empezará a formar una unidad ecológica: su cordón umbilical es enterrado en las raíces de un gran árbol con el fin de que el nuevo ser sea vigoroso y brillante. Para sembrar al nuevo ser, los chatinos de Santiago Yaitepec, del distrito de Juquila, cavan un hoyo que luego rocían con la sangre de gallina, luego depositan chocolate y pan, y, por último, rellenan el hoyo.

El ritual en la comunidad de San Juan Quiahije se realiza de forma semejante —y con particularidades casi invisibles— cuado nace un hijo. El padre chatino eleva al santo Padre Sol es la siguiente plegaria:

> A Ti, Dios Nuestro Santo Padre Sol, Tú eres nuestro Dios, Tú eres la cabeza, ten paciencia de nosotros, Tú eres el que cuida este pueblo, Tú eres los cimientos, Tú tienes que darnos muchas cosas buenas, haz que este ser que acaba de nacer crezca; que viva, que le vengan todas las cosas buenas, que se pare, que camine, que tenga un corazón bueno, cuídalo como lo has hecho. Dejaste lo que ya trajiste con todos los que no tienen papá, con todos los que no tienen mamá; dale todo lo que falte, ayúdalo, Santo Padre Sol.
> Tú eres Nuestro Padre Sol, Tú eres invencible, Tú tienes toda la fuerza; no habrá otro más poderoso que Tú y, como Nuestro Padre Sol que eres, le darás la fuerza, le darás el valor para que haga cosas buenas. Tú le darás lo bueno, Tú le darás el camino que debe tomar en su vida y lo seguirás, le darás su lugar en el pueblo, en el templo, en el municipio, abajo o arriba.
> Tú lo crecerás, Tú lo cuidarás. Dale, Nuestro Santo Padre Sol, maíz, dale frijol, dale buena tierra, buenas cosechas, haz que en todo le vaya bien; cuídalo bien, que él viva, que camine, que crezca que no tenga ningún tropiezo en la vida, que encuentre buena cobija, buen huarache, buen machete en todo su camino, en todo el pueblo que todo lo que siembre nazca, que crezca, que no se enferme: Lo cuidarás para que haga el bien, cosas buenas; que nadie le impida que su servicio sea bueno en el templo, en el pueblo, en el municipio. Que todo el trabajo que vaya a ser o el trabajo que estará

> haciendo, que nadie venga a detenerlo, a impedirlo si es bueno. Tienes que tener paciencia con él, una cosa buena le darás siempre, todas las cosas malas aléjalas de él; las cosas buenas que le lleguen, que ésas alcance, que le llegue el trabajo.
> Que nuestro Dios Santo Padre Sol nos perdone y nos permita todo lo que pido para el hijo que acaba de nacer; aquí traigo una luz para ti y una flor (Cordero Avendaño, 2012: 30).

A la luz de las plegarias chatinas dirigidas al Dios Sol, es innegable que asistimos a la presencia de una teología viva, de una teología vigorosa que da sentido a la existencia de una comunidad que en su diario vivir invoca y evoca una realidad trascedente que la hace cercana. Porque ése es el Dios Sol de los chatinos, un Dios no alejado de los dramas de la vida, sino que acompaña, da el hombro, da la mano y sostiene a quienes son sus hijos, pues el Dios Sol se configura como Padre y Madre de un nosotros siempre pendiente de Él; porque sabemos que Él nos sostiene y nos está creando siempre, porque nos da la luz, la vida, el agua, las rocas, la tierra, las montañas y todo el universo.

Esta teología chatina nos impresiona no con sus construcciones abstractas, sino con sus concreciones de color, comunidad y apasionamiento que ha resistido, según López Austin y Millones, "el amargor de los juegos del subsuelo y el golpe del viento arenoso" (2012: 9) durante más de 500 años, sin que por ello haya mermado absolutamente.

Asistimos a una teología, en la que se pasó de la existencia de un politeísmo fuertemente vinculado a la naturaleza a un monoteísmo singular ecológico que ha producido una cosmovisión religiosa a partir del *nosotros*, del colectivo decisorio y actuante; desde ahí se construye una actitud comunitaria que ha venido consolidándose a pesar de las imposiciones culturales y religiosas del exterior (Martínez Luna, 2011: 176). El ritual colectivo es, entonces, una de las prácticas más significativas para la cohesión social y para la acción política. La fiesta, la comida, la bebida, el agradecimiento, tienen la finalidad de preservar el movimiento cósmico; por eso, la religiosidad chatina centra su preocupación en la vida terrena del hombre.

Presenciamos una dinámica religiosa de las contradicciones, pero una contradicción que es expresión de la creatividad de resistencia pasiva: somos el resultado colonial pero también propio; tenemos elementos religiosos cristianos, pero también mesoamericanos; creemos en Jesucristo,

pero sabemos que el Dios Sol es más poderoso, más grande, el que está arriba que todos, el que nos hizo y nos puso en la tierra. Sabemos que el Dios Sol es también Jesucristo. Sabemos de la existencia de la salvación en Jesucristo, pero también de la fertilidad de la vida terrena y que haya su cumplimiento en el ritual a Nuestro Padre Dios Sol.

De esta manera, es necesario reconsiderar una nueva perspectiva religiosa, una en la que se logre vislumbrar con total respeto y tolerancia un nuevo discurso teológico poscolonial, posoccidental y sobre todo pospatriarcal. Se trata, como dice Navia Carmina, de que "nuestra palabra redescubra y se comprometa en un horizonte que arrincone y archive definitivamente las miradas que nos han constituido como otro-otra a la sombra de un yo lejano, impositivo y extraño" (2009: 492).

El nuevo discurso teológico reclama, entonces, que podamos abrirnos a nuevos modelos, nuevos rostros de la divinidad, a un auténtico pluralismo religioso, a la "comprensión mayor del *kairós*, que supone complementar y enriquecer la experiencia de Dios, universal e inabarcable" (Navia, 2009: 500). De esta manera, podremos hablar de un Dios de espíritu y verdad que sopla donde quiere.

Bibliografía

Alarcón-Cháires, Pablo

2009, "*Etnología de los indígenas p´urhépecha*, Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza", México, cieco.

Báez-Jorge, Félix

2011, *Debates en torno a lo sagrado, religión popular y hegemonía clerical en el México Indígena,* Xalapa, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna

2002, *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista, s-l,* Graffylia, pp. 14-28.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

2009, *Chatinos - KitseCha'tnio* [En línea], disponible en *http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=586&Itemid=62,* consultada el 7 de mayo de 2015.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen

1997, *La Vara de Mando, costumbre jurídica en la trasmisión de poderes*. Oaxaca, H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez.

2012, *StinaJo'oKucha, El Santo Padre Sol*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas.

Coreth, Emerich

1991, *¿Qué es el hombre?: Esquema de una antropología filosófica*, Navarra, eunsa.

Eliade, Mircea

2011, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid, Paidós.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2005, "*La religiosidad popular organización social y cosmovisiones prehispánicas*". Disponible en http://www.academia.edu/3264372/La_Religiosidad_Popular, consultada el 8 de mayo de 2015.

2011, "Félix Báez Jorge, Debates en torno a lo sagrado, religión y hegemonía clerical en el México Indígena, Xalapa Universidad Veracruzana 2011", en *Dimensión Antropológica*, vol. 54, enero- abril, 2012, pp. 181-85.

2014, *Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos* en Gómez Arzapalo Dorantes Ramiro y Juárez Becerril Alicia María (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*, México, Artificio.

Greenberg B., James

1981, *Religión y economía de los chatinos*, México, ini.

López Austin Alfredo y Luis Millones

2012, *Dioses del norte, dioses del sur, religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes,* México, Biblioteca Era.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Lujan

2014, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México.

McIntosh, Justin D. y Stéphania Villard,

2011, *Existencia, localización, posesión y estado de "ser" en dos lenguas chatinas*, Austin, Universidad de Texas.

Maldonado Alvarado, Benjamín

2011, *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, la nueva educación comunitaria y su contexto,* Holanda, Universidad Leiden.

Martínez Luna, Jaime

2011, "El cuarto principio", en A. Benjamín Maldonado y Lois M. Meyer (coords.) *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*, Oaxaca, cseiio, pp. 175-186.

2013, *Textos sobre el camino andado,* Oaxaca, cseiio.

Marzal, Manuel

1994, *El Rostro Indio de Dios.* México, Universidad Iberoamericana.

Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva

2013, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XX.

Meyer, Lois y A Benjamín Maldonado,

2010, *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*, Oaxaca cseiio.

Morales Benítez, Otto

2013, *Mestizaje e identidad en indoamérica, ensayos*, Colombia, Biblioteca Colombiana de Filosofía.

Navia Velasco, Carmiña

2009, *Sentires teológicos emergentes: retos a construir,* Colombia, Colombia.

Neira Fernández, Germán

2011, *Religión popular latinoamericana*, vol. 59, julio-diciembre, Bogotá, Theologica Xaveriana, pp. 491-503.

Oliva de Coll, Josefina

1976, *La resistencia indígena ante la conquista,* México, Siglo XX Editores.

Sahagún, Bernardino De

2006, *Historia general de las cosas en Nueva España*, México, Porrúa.

La fiesta del maíz para alegrar el corazón

Nancy Mena Silva[1]
Bachillerato en línea SEP

Para los indígenas [el maíz] es el generador de las energías y dador de felicidad, cuando se le respeta y se le quiere.
Hernández, 1990

Religiosidad Popular, presencia de Santos en los rituales agrícolas

La religiosidad popular concibe que en las manifestaciones rituales mesoamericanas coexisten elementos católicos. De acuerdo con Broda, fueron los españoles quienes introdujeron el culto a los santos, en los siglos xv y xvii (2004: 62). Sobre este mismo tema, Gómez Arzapalo abunda:

> En el contexto religioso popular indígena encontraremos —a través del sincretismo— reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de éste y el otro mundo. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica en una síntesis operante sólo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos (2011a: 10-11).

Lo anterior puede explicarse desde el sincretismo que se da dentro de las comunidades "como una estrategia de diferenciación entre lo propio y

[1] * Licenciada en Sociología, Maestra en Ciencias, con especialidad en Investigación Educativa. Ha sido miembro de las líneas de investigación "Interculturalidad y procesos identitarios en estudiantes de universidades interculturales", en el Instituto de Investigaciones Educativas, Cinvestav; "Patrimonio biocultural, la milpa y actividades agrarias en la Huasteca" y "Procesos socioambientales en la Huasteca", en el proyecto *Etnografía de los pueblos indios de México,* Museo Nacional de Antropología, inah.

lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia" (Gómez Arzapalo, 2009: 23).

La forma de asimilación de los santos a los ritos mesoamericanos es a partir de su dualidad y de nociones de reciprocidad. Divinidades tanto mesoamericanas y católicas son vistas de manera dual, parecida a los humanos. Son seres que tienen su parte positiva o negativa; experiementan estados emocionales de enojo, ira, tristeza y alegría; también pueden representarse en femenino y masculino (*cfr.* Nicholson, 1976); a ellos hay que reverenciar para pedirles algo a cambio.

Se parte de una concepción de reciprocidad entre los hombres y las deidades, donde la ofrenda es parte fundamental del ritual, la cual se define del siguiente modo: "El acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales" (Broda, 2009: 47).

Como menciona Juárez-Becerril, "a los santos, los aires, los muertos y demás entidades sagradas, se les da —muchas veces, mediante la colocación de ofrendas—, pero también se les pide, lo cual crea obligaciones y participación dentro del pueblo (2013: 130). Es decir, los primeros realizan ciertos obsequios, oraciones, plegarias, cantos y danzas a las divinidades y los segundos los proveen de sustento y salud.

De acuerdo con datos históricos, en el municipio de Chicontepec la evangelización fue más flexible, debido a la resistencia de los indígenas; razón por la cual los frailes franciscanos buscaron paralelismos culturales, lingüísticos y pictográficos a partir del estudio de sus costumbres, con el objetivo de que los indígenas adoptaran el catolicismo.

Gómez Martínez (2003) explica que, en este sentido, el grado de sincretismo durante la Colonia fue mínimo; los principales númenes del catolicismo fueron resignificados en las entidades mesoamericanos. A partir de los ochenta, en la evangelización, el bilingüismo se adopta como método de instrucción; los nahuas comienzan a participar en mayor medida en actividades cristianas tales como el matrimonio, el bautismo, la comunión y la confirmación como lo marca la fe cristiana. No obstante, se satanizan sus tradiciones, tales como el uso de recortes de papel que representan a sus deidades.

Este mismo autor menciona que, en los noventa, la religión católica busca fusionarse con las prácticas rituales indígenas que antes condenaba. Las principales razones fueron la llegada de los protestantes a la región, además de la resistencia de los indígenas de continuar realizando sus prácticas rituales, por lo que no es raro ver este sincretismo entre deidades en actividades litúrgicas, en la iglesia, en el Xochicalli, cerros, panteones y ámbitos familiares.

En los rituales, llegamos a encontrar elementos externos tales como bustos e imágenes de santos católicos, la cruz y velas de cera, así como actos relacionados con los sacramentos cristianos. Gómez Martínez (2003) señala que en el Elotlamanaliztli se mantienen similitudes con el bautismo católico, lo cual coincide con los datos observados en campo.

En el altar de Achupil, encontramos imágenes y bustos de Dios Padre, hijo y Espíritu Santo y niño Jesús, cristos; la Virgen María, de Juquilla y de la Soledad ligadas a la fertilidad. Santos como San José, Santa Catalina, Santa Úrsula, San Isidro Labrador, San Martín de Porres, asociados a actividades agrarias y de petición de lluvia. Así como San Antonio y San Lucas (*cfr.* Gómez Martínez, 2003).

A continuación, se hace un recorrido histórico sobre el origen de la cosmovisión indígena y el sincretismo realizado con la religión católica, ubicándolo en el Elotlamanaliztli o fiesta del maíz en Achupil, municipio de Chicontepec.

Calendario solar y ciclo agrícola

En Mesoamérica, el ciclo agrícola es parte de la cosmovisión indígena, el cual podemos observar en las fiestas del calendario, unión que se sintetiza en su filosofía de la naturaleza y en el conocimiento práctico. Los rituales en torno de la medición del tiempo son resultado de la observación del sol en su curso anual y de “los ciclos estacionales y agrícolas. La división dual del año en estación seca *(tonalco)* y de lluvias *(xopan)* era de importancia fundamental. Las ceremonias de los dioses de la lluvia y de las deidades del maíz y de la tierra constituían el ciclo calendárico básico” (Broda, 2004: 38).

La unión de ciclo solar y agrícola puede rastrearse desde el calendario solar *(Xihuitl)* azteca que se rige por 365 días, dividido en 18 meses por 20

días y 5 días restantes considerados de mala fortuna. Aunque, de acuerdo con los registros de Sahagún, es en el cuarto mes, llamado *UeyTozoztli,* cuando se celebraba una fiesta en honor a Cintéotl, a quien tenían por dios de los maíces. En este mismo mes, se presentaban las mazorcas a Chicomecoatl "y tornábanlas otra vez a su casa como cosa bendita, y de allí tomaban las semillas para sembrar el año venidero; y también poníanlo por corazón de las trojes, por estar bendito" (Sahagún, 2013: 78).

Cinteotl coincide con mayo del calendario romano, mes en el que también comienzan los rituales en torno del maíz entre los nahuas de la Huasteca. Las entidades Cinteotl y Chicomecoatl podrían representar en conjunto la dualidad de hombre y mujer que caracteriza a deidades como Chicomexcochitl, la de deidad del maíz entre los nahuas de Chicontepec. Incluso Chicomexochitl y Chicomecoatl se relacionan con el número siete. Al primero se considera "una planta mítica de siete mazorcas que un día se apareció en el centro de una siembra abandonada. El número siete y flor son asociados con lo sagrado en el mundo náhuatl. Siete mazorcas porque se asemeja a siete serpientes Chicomecoatl, deidad de la vegetación, representación del dios sol" (Caso, 1945, en Williams, 2007: 183-184).

El maíz es protagonista en rituales de la tradición mesoamericana y, aunque pueda tener variaciones entre el culto y las fiestas que se realizan en torno de él, sigue teniendo un papel principal en la cosmovisión indígena.

Rituales en torno del maíz en Chicontepec

Como parte de las actividades agrícolas de los meses de mayo a octubre, en el municipio de Chicontepec, se realizan los rituales en torno del maíz, llamados *Xinachtlacualtiliztli* (ofrenda a la semilla), en los cuales se pide permiso a la tierra para que germinen las semillas. *Mitlacualtiliztli* ("espiga"): etapa de crecimiento; se pide a las deidades que los proteja contra los infortunios climáticos y de plagas. *Elotlamanaliztli* ("ofrenda al maíz tierno"): se agradece a *Chicomexochitl* por el crecimiento del maíz, el cual es considerado como dador de vida.[2] Y *Sintlacualtiliztli* ("maíz seco"):

[2] De acuerdo con Sahagún (2013: 85), en el décimo segundo mes, llamado *Teotlecoque,* los aztecas realizaban acciones referentes a una festividad en honor de sus entidades, donde el maíz desempeñaba una papel principal durante el rito, que si, se relaciona con el calendario romano, coincide con la celebración del ritual al maíz *Elotlamanaliztli.*

se hace la cosecha del maíz y almacena, se agradece por los alimentos obtenidos a las deidades (Gómez, 2003).

La realización de estos rituales puede variar de acuerdo con la época de siembra. En la comunidad de Achupil, municipio de Chicontepec, Veracruz, se lleva a cabo el ritual Elotlamanaliztli, dedicado a Chicomexochitl ("siete flor"). Es una ceremonia en la que se pretende alegrar el corazón de manera mutua; se alegra el corazón del hombre y de Chicomexochitl, quien es la representación del maíz (la entidad y la naturaleza). Como dijimos al principio, es un proceso donde se sintetiza el calendario solar con el ciclo agrícola y que su medición permite la obtención del alimento vital para su subsistencia.

La realización de estos rituales puede variar de acuerdo con la época de siembra. En la comunidad de Achupil, municipio de Chicontepec, Veracruz, se lleva a cabo el ritual Elotlamanaliztli, dedicado a Chicomexochitl (siete flor), el cual se celebra entre septiembre y octubre, periodo en que el cultivo está tierno.

En la actualidad, el Elotlamanaliztli es la fiesta más importante en torno del maíz. Para los nahuas, el maíz es parte de su construcción espiritual identitaria. "El maíz es considerado por los indígenas como el principal sustento del hombre, como su 'carne' y su 'vida misma'; 'hay vida porque hay maíz'" (Hernández, 1990: 10).

La fiesta del maíz se realiza para agradecer a Chicomexochitl los elotes recibidos. Se efectúa una serie de pasos para su celebración; los elotes se reciben, se visten, se presentan en sociedad y son santificados (*cfr.* Gómez Martínez, 2003).

Chicomexochitl no sólo está presente en el ritual del maíz; también es parte medular de la cosmovisión indígena nahua de Chicontepec. Así lo podemos observar en sus mitos y creencias en torno de esta entidad.

Chicomexochitl

Las ceremonias a la tierra, lluvia y maíz son ritos vinculados a los fenómenos de la naturaleza, que se cruzan de manera transversal con los mitos de creación del Universo.

Chicomexochitl es la entidad del maíz; es parte de la cosmovisión de los indígenas de la huasteca; el maíz marca el principio del sedentarismo

que derivó en formas de organización cultural y religiosa en la región. Así lo relatan los mitos: "anteriormente, vivía gente antigua que no comía como se come ahora que ya hay maíz; pero después nació, ya nació, ya nació el *Chicomexochitl* o maíz. Antiguamente, dice que comían piedras de sarro (cal) pero vio nuestro reverenciable Dios, dicen que vio nuestro reverenciable Dios, que eso no estaba bien, entonces nació un niñito sobre las cenizas" (Montiel, 2000: 175).

En la historia oral, se relata la importancia del maíz en la alimentación de los nahuas, pero a la vez la dualidad de Chicomexochitl como personaje, así como su vinculación con entidades del inframundo. Es así como su abuela *Tsitsimitenantsij* podría considerarse como un ser nefasto.

En el mito, se narra que cuando Chicomexochitl era niño, tenía una abuela que no lo amaba, porque era muy flojo y sólo quería estar bailando y tocando música. La anciana ideaba diferentes formas de deshacerse de él, pero el nieto era muy listo y siempre la burlaba. Un día, a la viejecita se le ocurrió meterlo en un temazcal; el niño aceptó entrar y soportar el calor, a cambio ella debía meterse después. Cuando su abuela entró, Chicomexochitl la encerró en el temazcal y empezó hacer fuego, lo que ocasionó que la anciana se quemara y quedara reducida a cenizas. "Saco un poco de ceniza y la metió en un huaje, fue entonces cuando nació Chicomexochitl, fue así como Chicomexochitl se hizo maíz" (Montiel, 2000: 176).

Tal es la forma en que nació el maíz como alimento principal de la subsistencia alimentaria de los hombres. A cambio, los nahuas deben mantenerlo contento, cuidarlo y dedicar ofrendas en su honor, lo cual se relaciona con la idea de reciprocidad: dar y recibir algo a cambio.

Chicomexochitl a menudo es acompañado por su hermana gemela y *alter ego,* Makuilixochitl ("cinco flores"). Los dos en conjunto forman la dualidad: son la vida y la muerte. "Lo bueno y lo malo, es bueno si se le danza y ofrenda, enérgico si se olvida de él" (Hernández, 1990: 13). Puede causar calamidades agrícolas, alimenticias y en la vida misma de las personas. Es una deidad que puede no proveer de alimento, si no se le tiene contenta, por lo cual se le deben presentar ofrendas, vestirlo, alimentarlo, recibirlo, purificarlo, humanizarlo y santificarlo.

La relación de Chicomexochitl con el número siete "hace que sea mágico y próspero, por sus cualidades de fertilidad. Se piensa que habita en

la sexta capa del cielo y en los cerros, sitios desde donde se observa el ciclo agrícola y cuida las plantas" (Gómez Martínez, 2003: 110).

Desde esta concepción, el ciclo de vida y el agrícola están conectados, por lo cual es indispensable realizar la fiesta del maíz; Chicomexochitl será el encargado de darles el alimento principal para su reproducción.

Fiesta del maíz o Elotlamanaliztli

El Elotlamanaliztli se practica entre comunidades nahuas del municipio de la huasteca veracruzana y de la hidalguense. En el municipio de Chicontepec, en la comunidad de Achupil, se efectúa por un periodo de 3 a 5 días en octubre.[3]

Esta comunidad tiene la particularidad de que el ritual de *Elotlamanaliztli* puede ser dirigido por un hombre o una mujer llamado *huehuetocatl* ("ritualista"). En ellos "recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones, en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares, salga todo correctamente (Juárez-Becerril, 2014: 82).

En la comunidad de Achupil, la ritualista es una mujer, quien funge como intermediaria entre las deidades y los humanos, y lleva a las primeras las peticiones agrícolas de los segundos. A partir del ritual, se busca lograr un equilibrio con las entidades fastas y alejar a las nefastas. Se apapacha a Chicomexochitl para que éste los retribuya con su parte dadora, por lo cual, se sigue una serie de pasos para una buena culminación del ritual.[4]

Preparativos

En la realización de los preparativos, las personas a cargo son principalmente los ancianos y los ritualistas, aunque hay una gran participación de hombres, mujeres y niños.[5] Las actividades se realizan principalmente

[3] En 2014, se realizó del 6 al 21 de octubre.

[4] Algunos autores identifican que ciertas secuencias se repiten en diferentes tipos de rituales de la Huasteca. Trejo *et al.* (2014) identifica tres, aunque también aclaran que pueden existir ciertas variables. "Hemos identificado tres secuencias fundamentales: una de *preparativos*, otra dirigida a las *entidades nefastas*, que pueden llevarse a cabo ya sea en el patio de la casa de *costumbre* o al interior de ésta, y que supone una *limpia* colectiva, y una última secuencia dedicada a las *entidades fastas*, realizada principalmente frente al altar" (2014: 43).

[5] Los jóvenes tienen baja participación en los rituales, ya que existe entre ellos un escepticismo respecto

en el *Xochicalli* (templo) o *casa de costumbre*, la cual es previamente aseada y sahumada.[6] El *huehuetlocatl* —hombre o mujer— hace presencia desde temprana hora, organiza las tareas relacionadas al ritual, con su cónyuge e hijos,[7] sahúma y hace rezos en náhuatl. Los presentes limpian y embellecen las representaciones de Chicomexochitl*,* que han sido colocadas en cajas de madera, después de la ceremonia del elote del ciclo agrícola anterior.

El corte de papel ceremonial es parte de las tareas del *huehuetocatl,* quien "primeramente extiende un petate en el suelo y en torno a él se acomodan los curanderos-ayudantes para iniciar el trabajo, corte o 'picado de los *tlatekmeh,* el material de papel revolución y algunos pliegos de papel de china en varios colores" (Hernández, 1990: 25).

Hay muchas maneras de colocarlos en el altar: en el suelo, directamente en la mesa, en canastas, morrales de zapupe, dentro o fuera de la casa de costumbre. Su ubicación depende de si simbolizan a entidades fastas o nefastas; si se trata de las primeras son utilizadas en la limpia y elaboradas en papeles de colores fuertes como morado, rojo, amarillo y verde; destacan los cortes a deidades del inframundo.

Entre los cortes de papel a deidades destacan Chicomexochitl, la sirena, el fuego, el agua y la tierra. Es una práctica que se realiza desde antes de la llegada de los españoles, y es la manera de representar, conjurar, divinizar y hasta humanizar a sus deidades.

En el altar puede observarse el sincretismo entre las deidades mesoamericanas y católicas. Chicomexochitl aparece representado en tres formas: dentro de la caja de madera, en atados de mazorca y en papel recortado.

En la pared y mesa del altar se encuentra Chicomexochitl, dentro de cajas de madera en atados de mazorcas, y en morrales de zapupe se repre-

---

de estas prácticas. Sin embargo, cuando llegan a contraer nupcias, existe la probabilidad de que participen, ya que cobra mayor importancia el maíz como alimento vital para la subsistencia familiar.

[6] En esta festividad, podemos llegar a encontrar diferentes tipos de altares, colocados de la siguiente manera: "El altar principal se encuentra en un extremo del interior del templo y se adorna con un arco tapizado con hojas y flores; en la entrada, junto a la puerta erigen un arco decorado igual que el anterior, mientras tanto en el patio se construye un *cuatlapechtli* (tarima) y se decora con otro arco. Los dos altares (interior y exterior), más el arco de la puerta son conectados con un *mecaxochitl* (hilo con sarta de flores), con esto se representa el *semanahuactli* (universo) y a través de esta cuerda, los ritualistas envían mensajes a las divinidades terrestres, celestes y del inframundo. Este cordel florido es equiparado por los indígenas con el teléfono u otros medios tecnológicos de comunicación" (Gómez Martínez, 2003: 116).

[7] Los hijos pueden ser formados para ser ritualistas; van obteniendo el conocimiento a partir de la práctica, además de recibir el don para serlo. Es una forma muy eficaz de preservar y difundir sus ritos a través del tiempo.

senta en cortes de papel. Como ya antes señalamos, esta entidad confluye con imágenes y bustos religiosos de la Virgen María, de Juquila; Cristo crucificado, Niño Dios, Espíritu Santo, San Antonio, San Isidro Labrador y San Antonio de Padua. Varias de estas representaciones aparecen con un niño en brazos.

De acuerdo con Gómez Martínez, "el antecedente de Chicomexóchitl aparece en el altiplano central con los dioses mexicas C*inteotl* y Chicomecohuatl, patronos del maíz" (2003: 87).

En la parte de abajo, hay dos entidades: representada en papel cortado y en una olla de barro, Apanchaneh (Sirena), quien se encarga de proveer de agua y lluvia a sus pobladores; y *Chicomexochitl,* en atados de mazorcas, con vestimenta en miniatura, lo que simboliza a los padres del maíz tierno (del Elotlamanaliztli anterior), y junto a éstos la copalera.[8]

El conjunto de númenes es una muestra clara de la resemantización de los santos católicos al ritual indígena; se resignifica su función, y ahora son asociados a la fertilidad agrícola, a la buena cosecha, al agua, a la petición de lluvia y a la salud. Convergen tanto elementos cristianos como de corte mesoamericano.

En la mesa del altar, encontramos otros artefactos como canastas, velas, flores de *sempoalxochitl*, flor blanca (parecida al crisantemo), margaritas y bugambilias; viandas de comida, galletas y fruta (melón). Es importante señalar que elementos exógenos a la cultura nahua, como velas, flores de temporada, fruta y comida mestiza ya son importantes en sus tradiciones.

Incluso, en el altar encontramos elementos contemporáneos que simbolizan la pertenencia a una nación; como la bandera mexicana, que de manera histórica no pertenecía a la identidad nahua, lo cual nos permite observar cómo la identidad es dinámica, se transforma y se apropia de símbolos, de acuerdo con sus necesidades o contexto.

Así, la identidad es "un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas" (Gómez Arzapalo, 2011b: 2 y 3). Por

[8] Existen diferentes usos e interpretaciones del copal en los rituales de corte agrícola; forman parte de los objetos entregados a las deidades en ceremonias con el objetivo de "acceder a los dones naturales esenciales para su sustento y salud" [y] utilizado "como medio de comunicación divina" (Montufar, 2009: 97-98).

ello, en un ritual encontramos una gran diversidad, materiales simbólicos que incluso pueden ser contrapuestos.

Limpia del espacio

Un día después de los preparativos, las actividades comienzan al amanecer: los hombres van a la milpa, colocan ofrendas en las cuatro esquinas de ésta y piden permiso a los tutelares para el corte del elote tierno; se escogen los más logrados y bonitos y se transportan en *chiquihuites*.

Sahagún registra esta actividad desde tiempos atrás: "iban por los maizales, y traían cañas de maíz —que aún estaba pequeño— y componían las con flores, e íbanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban *calpulli*" (2013: 78).

Lo anterior coincide con la forma en que se realiza el corte del maíz tierno en Achupil. En esta comunidad, de las cuatro esquinas de la milpa, se cortan las cañas con hojas y frutos que, junto con los elotes, serán vestidos con ropas diminutas para representar a Chicomexochitl. Elotes y cañas son trasladadas al lugar donde se celebra el ritual y son recibidos con oraciones, copal y música. Al llegar, se agrupan en atados de dos y cuatro. Cabe aclarar que éstos no pueden ingresar hasta que se haya realizado la limpia.

Antes de comenzar la festividad a Chicomexochitl, es estrictamente necesaria la limpia del espacio y de los presentes. "Es preciso eliminar todo peligro que ponga en riesgo la eficacia *del costumbre* mismo. Bajo diversas formas y con distintos códigos puestos en operación, los chamanes proceden a la expulsión de entes contaminantes, dando inicio a lo que hemos denominado secuencia nefasta" (Trejo *et al*., 2014: 48).

La limpia o la barrida de todos para quitar el mal y purificar el ambiente tiene diferentes variantes; sin embargo, en el Eletlomananaliztli juega un papel importante el arco, la cruz, el pollo negro, las flores de *sempoalxochitl,* la ortiga y el papel cortado de las deidades nefastas en colores chillones.

En Achupil, la ritualista coloca en el suelo: una cerveza, un refresco, dos velas, cuatro huevos, copalera y un ramillete de hoja de sempoalxochitl. El proceso es el siguiente: se hace una fila, cuando llega su turno, la persona es limpiada, primero con un ramillete de flores de sempoalxochitl, segundo con un pollo negro, tercero con un ramillete de ortiga; en seguida, se persigna ante la cruz del arco de afuera, la cual permite una doble purificación, pues se mezclan elementos y oraciones católicas y tradicionales.

Para concluir el proceso de purificación de los presentes, éstos deben pasar por dos cuerdas o dos aros de flores, siete veces de un lado y siete veces del otro.[9] Al terminar de limpiar a todos, se procede a conjurar a las deidades nefastas representadas en los papeles recortados. Se busca purificar el ambiente mediante la expulsión de estas entidades; sin embargo, antes de hacerlo, se les da alimentos y bebidas; no pueden faltar, los cigarros, el aguardiente, la cerveza y las velas.

Por último, la huehuetocatl reza a los tutelares y les rocía el refresco, la cerveza y la sangre del pollo negro que se utilizó en la barrida. De manera metafórica, se da de comer y beber a los tutelares malignos; incluso, la sangre del pollo se ofrenda al degollarlo. Lo anterior puede llegar a vincularse con este significado de reciprocidad; ofrendar para que a cambio estos no desaten desgracias.

Por último, se mete todo lo que se utilizó en una bolsa de plástico que luego va a dejarse al monte, lejos del paso de personas.



Limpia con pollo negro
Fuente: Nancy Mena

[9] "Para la limpia, siete significa 'definitivo' y se relaciona con una práctica funeraria en la que a los siete días del fallecimiento de una persona se hace la *tlachikontilia,* es decir, la despedida definitiva al difunto. En este contexto, el siete está vinculado con lo nefasto" (Trejo *et al.,* 2014: 94).

Sacrificio de aves

En la casa, las mujeres bailan frente al altar, con las estrellas de coyol y de palma en la cabeza; una de ellas hace sonar una campanita y otras, unas sonajas de huaje. En seguida, las mujeres traen los ramos de palma y danzan con ellos; otras traen en la cabeza recipientes de plástico y canastas, que pueden contener ropa en miniatura, paliacates, collares y listones; comestibles como maíz, café, frijol, pan, galletas, dulces, cacahuates, melón y papaya.

Al mismo tiempo, comienza el rito de sacrificio de aves. Ocho mujeres bailan con pollos de patio al ritmo de la música; hacen cruces de acuerdo con la tonada. Al pasar una junto a la otra, las aves se picotean, son sahumadas y se les da de beber refresco, poco a poco los pollos van perdiendo vitalidad; puede ser que este acto los purifique y que puedan ofrecerse como alimento a las entidades fastas.[10] Por último, se les extrae la sangre que servirá para el rociado de los papeles cortados, lo cual es una forma de vivificar a las deidades o de hacer una petición. Así, lo mencionan los estudiosos del tema:

> Los Tla-tek-meh (deidades y ehe-ka-meh), por sí solos, no tienen vida es necesario dársela mediante un líquido vital, "la sangre", que puede ser un pollito, gallina, gallo o guajolote dependiendo de los requerimientos. Una vez provistos de sangre "tienen vida", ahora sí se les puede hacer las peticiones, lluvias benignas para la germinación de la semilla y buenas cosechas, que los vientos no sean nefastos; se les pide por la salud y bienestar comunal (Hernández, 1990: 18-19).

Terminado este acto, ya se puede empezar a hacer peticiones a las entidades fastas. Todos salen del *Xochicalli* al patio, pues es el momento de recibir los elotes tiernos que se trajeron de la milpa.

Chicomexochitl humanizado

Se procede a vestir a los elotes tiernos y cañas; este procedimiento puede ser dentro o fuera del *Xochicalli.* A los atados de maíz se les sahúma,

[10] Las aves se entregan a las mujeres quienes los pelan y los lavan, separan las vísceras y los atan de las patas con hoja de coyol, para que no se desbaraten durante la cocción. Se guisan en caldo de pollo, se coloca como parte de la ofrenda a Chicomexochitl; al otro día, se ofrecen a los presentes más importantes del ritual, como los músicos y los viejos.

coloca velas y se les reza; se comienza a bailar alrededor de ellos, siete veces de un lado y siete veces del otro; se reza y se le sahúma. Frente al entarimado donde se colocaron los chiquihuites, se extiende el petate y se colocan velas en los cuatro puntos cardinales, canastas con ropa en miniatura femeninas y masculinas, y gallitos de madera que representan la fertilidad, flores y copalera.

La ritualista inicia el acto de vestir las mazorcas; en este rito, existen elementos cristianos que se utilizan en el bautismo, pues es el momento en que la mazorca es presentada en sociedad. La Huehuetocatl reza y sahúma a las mazorcas. Durante el rito, el trío de Huapango o una banda de música los acompaña, y los presentes bailan.

La ceremonia tiene una carga de mucha emotividad. Se carga a la representación de Chicomexochitl con mucho cuidado. Las mazorcas son las protagonistas de la fiesta y su indumentaria es de colores vivos; incluso llegan a colocarse aretes y collares. En cada atado de cuatro y dos mazorcas, también se agrega flor de sempoalxochitl y una vela de cera.

La indumentaria también ejemplifica la dualidad de *Chicomexochitl* debido a que son vestidos de manera masculina y femenina, que en conjunto representan la fertilidad. Los elotes tiernos vestidos de niño (7 flor) y niña (7 flor) serán recibidos por sus padres (mazorcas de la cosecha pasada).

Antes de entrar al xochicalli, en sus límites se colocan grupos de personas que hacen reverencia a Chicomexochitl, el cual en este momento es concebido como un ser humano pequeño. Sus padres, junto con el señor y la señora de la casa (ritualista y su esposo), niños y niñas, avientan el sempoalxochitl deshojado sobre los que están del otro lado. En la parte de afuera, los elotes tiernos son acompañados por el hijo de la ritualista y demás presentes. Todos le dan la bienvenida a las mazorcas; mientras el ritualista reza y sahúma; los demás observan en silencio. Los músicos alegran a los presentes con sus sones, se busca alegrar y apapachar el corazón del maíz. "Este acto se nombra tlaelokalakilistli, acción de "meter los elotes a casa"; posteriormente los elotes son introducidos a la casa y se colocan frente al altar; ahí se adornan y se les hace una ceremonia" (Güemes, 1985: s/p).

Es una liturgia parecida a un bautismo, pero con elementos mesoamericanos; el elote sufre un proceso de transformación: de ser un fruto de la milpa, se humaniza y se convierte en un niño pequeño al ser vestido y ali-

mentado como tal, por la noche, dentro del *Xochicalli* que será santificado (*cfr.* Gómez Martínez, 2003).



Chicomexochitl
Fuente: Nancy Mena

Chicomexochitl como Entidad

Al entrar a la casa, se extiende el petate frente al altar, para acomodar en círculo los elotes de los *chiquihuites* que, en conjunto, alcanzan la altura de más de medio metro. Encima se extienden servilletas de papel cortado, atados de flores, coronas, guirnaldas y, en cada, esquina una vela, y en la parte de abajo un comal de barro con copal. Durante el acomodo, la huehuetocatl reza y sahúma: los demás se agrupan alrededor; no bailan, solamente observan.

Es un instante de mucho respeto; se espera que entre Chicomexochitl como entidad. Al llegar, se le da la bienvenida. Todos bailan con mucha alegría; es el momento cumbre del festejo, todos danzan con mayor dinamismo.

Un suceso similar registra Sahagún en septiembre, décimo segundo mes *Teotleco* del calendario solar, tiempo en el cual se recibían a los dioses:

> Hacían encima de un petate de harina de maíz un montoncillo muy tupido, de la forma de un queso. En este montoncillo imprimían los dioses la pisada de un pie en señal que habían llegado; toda la noche el principal sátrapa velaba e iba y venía muchas veces a mirar cuándo vería la pisada […] Luego se oían los instrumentos; acudía toda la gente a ofrecer comida en todos los *cues* y oratorios (Sahagún, 2013: 85).

En Achupil, cuando Chicomexochitl llega a la fiesta como entidad, se le ofrece diversidad de alimentos. Sobre la ofrenda de elotes, se ponen refrescos, cervezas, pollos cocidos, pan, galletas, cacahuates, chicharrones, paletas, rebanadas de melón y papaya. Se ofrece a los presentes, como refrigerio, empanadas, enchiladas, tamales y refrescos. Es un momento de mucho contento; los presentes se sienten en paz porque Chicomexochitl ha llegado y recibe su ofrenda. A cambio, él tendrá la responsabilidad de proveerlos de maíz durante todo el año; es un acto de reciprocidad.

La huehuetocatl agradece la presencia de las comunidades que asistieron, como Benito Juárez, Hueycuatitla**,** Ahuica, Ahuatitla, Alahuatitla y Achupil**.** Cuando se nombra a cada una, se grita "¡viva!" Se pide por cada una de las que han ayudado en la preparación del ritual y en sus diferentes fases; lo mismo harán en cada una de las comunidades donde se decida celebrar a Chicomexochitl.

Petición de Chicomexochitl

Al anochecer, se hace una especie de limpia y petición a Chicomexochitl, la cual recibe el nombre de *pehpentli* ("levantar y *ajuntar*"). Es un evento parecido al bautismo católico. En general, participan ocho personas: mujeres, hombres y niños que están atravesando por algún problema físico o de otra índole o chiquillos que son presentados ante Chicomexochitl como fieles devotos.

La huehuetocatl coloca un pañuelo sobre la cabeza de la persona, una guirnalda de flores en el cuello y un ramo de flor de pericón, con una o dos mazorcas, en las manos. Para bautizarlo, la ritualista lo acuesta sobre la base circular de elotes que funge como altar, los ahuma y reza; bebe un poco de agua de un vaso con un ramillete de flor de pericon y coyol, y la expulsa por encima de la persona. Ésta es levantada por el padrino y todos

bailan en círculo, entrando por una puerta y saliendo por otra, siete veces a la derecha y siete veces a la izquierda.

El acto de realizarlo en el altar de elotes puede deberse a "que la fuerza vital de este altar es inmensa y se constata en un tipo de curación exclusivo de él; en él se coloca a bebés enfermos, pues son tan tiernos que carecen de la *fuerza vital* necesaria para su crecimiento, fuerza que emana y recibirán de dicho altar" (Trejo *et al.,* 2014: 96).

Los "bautizados" se impregnan de Chicomexochitl y, de manera más integral, serán protegidos por él durante todo el año, en términos de subsistencia, salud y espíritu. Los ahijados tienen la obligación de seguir la tradición, de rendir culto a Chicomexochitl; en la próxima fiesta serán los primeros en estar apoyando en la realización del Elotlamanaliztli.

Baile con las cañas de elote

A medianoche, todas las personas salen del Xochicalli, se ubican en filas sobre la calle y comienzan a bailar, haciendo cruces al ritmo de la música. Todos danzan con una caña de maíz que simboliza la milpa. Se hace la representación de la caza de un mapache[11] que quiere robar el maíz para comerlo; lo persiguen el tirador, el campesino y su perro. El mapache es perseguido por el guardián y entre todos lo acorralan, lo matan y lo trasladan a la ofrenda de maíz que está dentro de la casa. Se apagan las luces, se acicala al perro por haberlo cazado y sobreviene un momento de silencio.

Más tarde, las mazorcas que están en el petate se reparten entre los presentes, dos a cada uno. El maíz tierno se lleva a cocer y se baila durante toda la noche —los hombres lo hacen menos—, acompañados musicalmente por el trío de músicos; consumen café y pan durante la madrugada.

Al amanecer, son repartidos los elotes que se cocieron durante la noche, dos por persona. Es el momento en el que la mayoría comienza a regresar a sus comunidades; se van tranquilos, porque ya cumplieron.

---

[11] El mapache pudiera remontarse a los mitos del Tlacuache, según los cuales estos animales "son hábiles trepadores y burladores de obstáculos, aprovechan mejor la vecindad, pues roban al hombre el maíz de sementeras y trojes" (López-Austin, 2006: 16-17). Aunque mapache y tlacuache son dos animales distintos, coinciden en su gusto por usurpar las milpas y comer el maíz. En la actualidad, en Achupil, Chicontepec, a la reelaboración simbólica de los relatos orales se han agregado elementos en la caza del mapache, como el perro y el tirador.

Por último, se ofrece desayuno a la gente que no se ha ido. A las personas consideradas importantes, se les da caldo de pollo *enxoconatado,* pues son las piezas del pollo que alimentó a Chicomexochitl el día anterior.

Al terminar la ceremonia, los elotes pueden ser consumidos, incluidas las mazorcas vestidas, aunque algunas se guardan en cajas de madera, donde permanecen todo el año, pues serán las que reciban al nuevo maíz.



Baile con las cañas de elote
Fuente: Nancy Mena

Conclusión

Como puede observarse en lo anteriormente expuesto, el ritual del Elotlmanaliztli, entre los nahuas de Achupil, Chicontepec, se realiza cada año y parte de una estructura para su preparación y ejecución. De acuerdo con las creencias nahuas, es importante realizarlo para "cumplir", para asegurar el alimento del próximo ciclo agrícola, para "sentirse en paz". Es un acto donde el maíz pasa por diferentes facetas, pues es fruto-humano-entidad-alimento. Es decir, desde la religiosidad mesoamericana; no hay separación entre sociedad-hombre-naturaleza; el maíz no es un objeto, es un ser anímico con poderes sobrenaturales, dual en su comportamiento como los humanos, y que se rige por códigos de reciprocidad.

Tener maíz no es sólo tener que comer, sino que forma parte de la vida, "porque, como decimos todos los campesinos, lo que es más importante es el cultivo del maíz, porque es el que nos da fuerza y el alegría" (Hernández, 1990: 10).

Así, con la fiesta del maíz se preserva la matriz cultural de la tradición mesoamericana, se transmiten las creencias de generación en generación y se propicia la cohesión social.

Según lo expuesto, hay aspectos del ritual que se han preservado a lo largo de la historia, pero también se han reelaborado simbólicamente, introduciendo nuevos elementos. Esto se ve de manera clara en la introducción de los santos en las peticiones agrícolas, a los que se ha quitado el carácter de inalcanzables, puros; en la actualidad, éstos tienen ciertas obligaciones con la comunidad, si a cambio reciben ciertas prebendas.

La concepción de los santos es parte de cómo los indígenas se han ido apropiando de nuevos elementos a partir de su propio contexto individual-social, lo cual no sólo los ha llevado a reelaborar sus creencias, sino también a dinamizar su identidad. "Así, la identidad deja de ser tanto esa huella dactilar impresa en el momento creacional del individuo por su sociedad, para convertirse en un asunto sumamente dinámico y dialéctico, en el que la acción genera el proceso de identificación" (Gómez Arzapalo, 2011b: 6).

En este proceso de transformación entre lo propio y lo ajeno, el sentido de pertenencia se resignifica; se reelaboran códigos de identidad individual y grupal, pero también hacia el otro. Por ello, en este proceso de diferenciación y de relación con el exterior puede derivar en conflicto, lo cual también podemos ver en la continuidad de las tradiciones. Por ejemplo, informantes en Achupil manifiestan que la gente del exterior del grupo "los malmira por matar pollos" en el rito. Sin embargo, para ellos esta acción debe de cumplirse como parte del ritual para mantener contento a Chicomexochitl.

De acuerdo con la voz de los informantes, la efectividad del ritual para la petición de una buena cosecha es verdadera; sostienen que ellos mismos lo han comprobado: "lo dejamos de hacer y nuestro maíz no crecía". Por ello, volvieron a insertarse en las actividades colectivas de la comunidad o el ritual, para una mejor cosecha.

En términos de identidad colectiva, el ritual cumple el papel de cohesionador dentro del grupo y de asignación de roles. La división del trabajo

se establece de manera magistral, todos trabajan del unísono. Las mujeres son las encargadas de realizar la comida para la ofrenda y para los comensales- cocinan tamales, frijoles, adobo, pollo, puerco, res, todo depende de los recursos que se tengan y las especificidades del rito. En cambio, los hombres pueden ir a la milpa por elotes o estar en el grupo de personas que realizan los ornatos que se utilizarán en la ofrenda.

Durante esta convivencia, se reúne gente de diferentes comunidades que casi no se ven, ya sea porque viven a horas de distancia o por las actividades de la vida cotidiana. En estas reuniones es común ponerse al día sobre los asuntos comunitarios y familiares; incluso dejan al lado las diferencias personales y colaboran en la realización del ritual.

Estos rituales ofrecen un abanico de posibilidades para continuar su estudio, porque el ir y venir de la cultura e identidad indígenas en torno del ritual es muy compleja, pero a la vez rica, pues aunque se sigan ciertas estructuras en su realización, siempre existe la posibilidad de modificarse, agregarse e incluso vislumbrar el significado de un acto.

La fiesta del maíz mantiene vigente los preceptos la cosmovisión nahua y su realización "alegra el corazón del maíz".

Bibliografía

Arroyo Mosqueda, Artemio; Román Güemes Jiménez; Juan Manuel Pérez Zevallos; Gustavo Ramírez Castilla (coords.)

2003, *La Huasteca. Una aproximación histórica*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Báez-Jorge, Félix y Johanna Broda (coords.)

2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, Fondo de Cultura Económica.

Báez-Jorge, Félix

2013 *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares,* México, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna y Catherine Good Eshelman (coords.)

2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, unam.

Broda Johanna

2009, "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 45-66.

Conaculta

2000, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Gómez Arzapalo, Ramiro Alfonso

2009, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, unam, pp. 29-33.

2011a, "Las fiestas de los santos en contextos campesinos de origen indígena", en *Elementos: Ciencia y Cultura*, vol. 18, núm. 83, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, julio-septiembre, pp. 9-11.

2011b, "Conflictos inherentes a la conformación de la identidad: entre nosotros y los otros, inmanencia y trascendencia en perspectiva intersubjetiva", *Primer Foro. Identidad y diferencia: la labor crítica de la academia en los procesos formativos ante las realidades del mundo,* Jornadas de Filosofía, "La identidad del estudio filosófico y su proyección en la formación de la vida religiosa y sacerdotal", Universidad Intercontinental, 15 de noviembre, pp. 1-7.

Gómez Martínez, Arturo
2003, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos,* Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura.
González Cercedo, Alicia
2000, *Calendario 2000, Tlamanas, ceremonia a los elotes*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología.
Güemes Jiménez, Román
1985, *Chikomexochitl*, Xalapa, Universidad Veracruzana (folleto).
Hernández Hernández, Eneida
1990, Ceremonia "Chikomexochitl" (registro), México, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional del Norte de Veracruz.
Juárez-Becerril, Alicia María
2013, "De los santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro A. Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, pp. 127-156.
2014, "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales", en Ramiro A. Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril, *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica,* México, Artificio.
López-Austin, Alfredo
2006, *Los mitos del tlacuache*, México, unam.
Montúfar López, Aurora
2009, "Copal: resina sagrada, prehispánica y actual", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 95-108.
Nicholson, H.B.
1976, "Los principales dioses mesoamericanos", en *Esplendor del México Antiguo I,* México, Editorial del Valle de México.
Ruvalcaba Mercado, Jesús; Pérez Zevallos, Juan Manuel; Herrera, Octavio (coords).
2004, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Colección Huasteca.
Sahagún, Bernardino de
2013, *Historia general de las cosas de Nueva España,* México, Porrúa.
Trejo Barrientos, Leopoldo; Arturo Gómez Martínez; Mauricio González González; Claudia Guerrero Robledo; Israel Lazcarro Salgado; Sylvia Maribel Sosa Fuentes

2014, *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Williams García, Roberto

2007, Danzas y andanzas, tomo I, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

La música ritual *teenek* de San Luis Potosí, en el contexto de las prácticas religiosas populares. Danza y música en la fiesta del *Kwetontalaab y* el culto a San Miguel Arcángel

César Hernández Azuara[1]
Escuela Nacional de Historia y Antropología

Este artículo aborda la música ritual *del costumbre* en el ritual del *Kwetontalaab,*[2] junto con el culto a San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre. Estas danzas pertenecen a las comunidades de Tancuime y Tampate Centro, en el municipio de Aquismón, en la Huasteca potosina. Las danzas de Tzacamson y Pulikson son recreadas con arpas diatónicas de diferente tamaño, con una dotación instrumental *sui generis* con uno o dos rabeles (danza Zacamson) y un juego de jarana y dos rabeles en la danza Pulikson. Estas danzas participan en los diversos rituales que se realizan durante el año, como, por ejemplo, en la Fiesta del *Kwetontalaab* y el culto a San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre, en la fiesta de la Santa Cruz, entre muchas otras ceremonias rituales donde participan estas danzas.

Estos ritos agrarios ocupan un papel muy importante dentro de su cosmovisión y la reproducción cultural de los *teenek* de San Luis Potosí, por lo que es muy interesante observar la práctica de esta manifestación musical y dancística en la vida de estas comunidades.

La danza articula, transmite y reproduce prácticas y nociones culturales de su comunidad mediante su organización social específica y den-

[1] Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Iberoamericana, CDMX. FUENTE de varios artículos en revistas y libros colectivos sobre danzas y música *teenek*. Poseedor del grupo de música huasteca, *Los Brujos de Huejutla*. Han grabado cuatro discos compactos con investigación de campo, con el apoyo del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes: *El Viejo trovo en el Huapango (1995), La Décima en el son huasteco (1998), Fiesta Huasteca. Décimas, Trovos y Huapangos (2000) y El Neohuapango. El estereotipo musical del son huasteco (2008).*

[2] Se recogen las primicias de la cosecha

tro del mismo ritual. Con ello, se establecen lazos sociales y obligaciones mutuas en relaciones de reciprocidad que sostienen la actividad ritual y los convierten en agentes transmisores de este conocimiento. En estos ceremoniales se promueve la memoria histórica, al actualizar el pasado a través de la actividad ritual y la danza (Barrientos, 2001: 148), haciendo que estos cultos se renueven y se adapten a las nuevas realidades. Son expresiones culturales muy vigorosas que esta etnia mantiene, por lo que representan una forma de resistencia y reproducción cultural.

Este estudio abarca dos casos concretos, donde la música de dos de sus danzas se relaciona con cada una de las etapas del ritual celebrado en sus cultos agrarios y religiosos (desde el inicio a la terminación). Los instrumentos musicales usados en la danza aluden y tienen relación simbólica con la planta del maíz. Esta religiosidad popular y esta ritualidad se han presentado de manera paulatina desde tiempos inmemoriales hasta la actualidad. Con ello, observamos una relación muy estrecha entre la vida ceremonial y su capacidad para mantener una identidad cultural propia, usando la música de sus danzas. Esta lógica propia les ha permitido resistir, pese al embate del mundo moderno y la globalización. Es un proceso de renovación cultural de larga duración que todavía perdura en los rituales teenek.

Consideraciones iniciales sobre el enfoque

En la organización social del ritual y sus cambios a lo largo del tiempo, el enfoque está vinculado necesariamente a las relaciones sociales que lo reproducen y a la experiencia histórica de los pueblos (Broda, 1978: 219-255; Good, 2001: 239-298). En este trabajo se pone de manifiesto la función del ritual y la música, en relación con los procesos tanto sociales como culturales del grupo. Catharine Good opina sobre este punto: "los etnólogos han observado también que la actividad ceremonial amortigua y mediatiza algunas presiones económicas, políticas e ideológicas de la sociedad dominante […] porque la actividad ceremonial es tan importante en crear cohesión interna y facilitar la reproducción de la identidad local" (2004: 127). Esta correspondencia recíproca de las relaciones sociales es las que se establece en la vida ritual y viceversa. Es decir, la vida ritual está regida por las relaciones sociales de las comunidades dentro de la religiosidad

popular, entendida ésta como los grupos e individuos que expresan, interpretan y recrean de forma creadora el polisémico acervo devocional de la realidad indígena (Báez-Jorge, 1998: 235). Good menciona también que "las fiestas religiosas fortalecen las relaciones sociales en las comunidades en donde se celebran" (2004: 130). Esta misma investigadora apunta que el sistema ritual indígena expresado en el dar y recibir recíproco de los bienes y de la fuerza de trabajo nutre el flujo doméstico de fuerza o energía vital que circula, con el propósito de multiplicar la abundancia (2001: 245). Éstas son las características que definen a los grupos domésticos y a las comunidades y crean a las personas como ser social. Por otro lado, Good enfatiza que "el dinero tampoco interviene en las relaciones de ayuda recíproca para realizar las actividades rituales, por lo cual sólo al colaborar con otros se consigue el apoyo necesario para que se cumpla" (2004: 132). Este fenómeno sucede muy a menudo con las diversas actividades que las danzas teenek cumplen en la vida ritual, ya que ellas no cobran un centavo cuando participan en actividades rituales y ceremonias religiosas. Al mismo tiempo que "el constante intercambio recíproco de objetos y trabajo y *chicahualiztli*[3] [energía] ocurre entre los vivos y los muertos, entre grupos domésticos y el pueblo, entre el grupo étnico y la tierra, los santos y otros seres sagrados (2004*:* 245).

Esta problemática particular se vincula con el concepto de cultura desarrollado por Good (1993) para los grupos indígenas de tradición mesoamericana. Este concepto consiste en enfatizar los conceptos y valores, *la lógica colectiva propia* que guía la recreación de prácticas mesoamericanas de los grupos indígenas, en distintos contextos históricos. Implica considerar cambios formales con *continuidades* más profundas en la cultura. Este rasgo fue usado inicialmente por Kirchhoff[4] (1943), al establecer este concepto para Mesoamérica, y consiste en una suma de rasgos descriptivos que caracteriza una determinada área cultural. Good subraya que, en

[3] En lengua teenek el término náhuatl se corresponde con la palabra teenek actual de *zaplat* = fuerza o energía. Tapia Zenteno (1985: 83, 125) designa una fuerza o robustez el término *Tzapic* que significa "fuerte" o "recio" y de *tzapictalab,* "fuerza" o "robustez".

[4] Este concepto de áreas culturales fue desarrollado en 1943, a partir de las evidencias arqueológicas y tuvo la finalidad de definir los rasgos comunes de los pueblos de una parte del continente americano que Kirchhoff denominó *Mesoamérica.*

un principio, se usó de una manera mecánica, considerando que había un proceso lineal en esos fenómenos sociales y por la consecuente pérdida de los rasgos culturales indígenas; para que al final se adquirieran los rasgos supuestamente mestizos. Este esquema usado por los antropólogos estuvo muy acorde con el proyecto del Estado revolucionario en el siglo xx y sus políticas indigenistas, "cuyo objetivo era crear una cultura nacional sustentada en la ideología del progreso y la modernización. En este modelo, la historia se convierte en un proceso evolutivo que inexorablemente conduce a la desaparición de las diferencias étnicas para producir una identidad nacional uniforme" (Good, 2001: 241; *cfr.* Bonfil, 1990).

La nueva propuesta consiste en considerar que los procesos de cambio cultural no implican necesariamente una aculturación lineal. Más bien se complementa por medio de *adaptaciones estratégicas*, donde la música toma un rol muy importante en los rituales en el marco de la religiosidad popular. Eso da una continuidad histórica al fenómeno estudiado, en el seno de las sociedades indígenas, con sus diversas variantes regionales, con lo cual se conforma la realidad cultural mesoamericana actual. Esta nueva perspectiva sobre la cultura como un proceso constante, nos permite vincular los aspectos de la cosmovisión mesoamericana en los rituales y prácticas religiosas populares y demás acciones ceremoniales de las comunidades indígenas que describo en este artículo. En este sentido, estas prácticas facilitan la reproducción cultural y la resistencia al modelo cultural de la modernidad neoliberal (Good, 2004a).

Destacados investigadores han tratado estos fenómenos en comunidades indígenas del México profundo, empleando los conceptos de cosmovisión y ritualidad, en el marco de las prácticas religiosas populares. Las variaciones culturales en las culturas indígenas es lo que López Austin (2001: 47-65) nombra *núcleo duro*, desarrollado por las diversas culturas mesoamericanas prehispánicas y que se prolonga aún en la actualidad. A pesar de esa diversidad cultural, el "núcleo duro" sigue una línea continua que se renueva hasta el presente en las comunidades de México, incorporando elementos "nuevos" para preservarse, en el complejo mundo de las creencias indígenas y contra "el embate destructor de las políticas del neoliberalismo" (Broda, 2001: 15).

Báez-Jorge nos dice que estas creencias, que conforman la cosmovisión indígena, "asemejan a galaxias ideológicas que apenas empiezan a cono-

cerse. La ecuación por tanto es [...] simple, y la antropología [...] ha mostrado las plurales imágenes que proyecta el juego de espejos configurado por las representaciones religiosas, singulares formas de conciencia social (*apud* Broda, 2001: 16).

Todo este proceso complejo de la cosmovisión incluye las nociones acerca del núcleo duro y las fuerzas anímicas del hombre (López Austin, 2004: 1997) que alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, así como a las explicaciones del mundo y al lugar que ocupa el hombre en relación con el universo.

Por otro lado, Broda menciona que el ritual es pieza importante de la religión, ya que "establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser parte sustancial de la religión, implica una activa participación social" (Broda, 2001: 17).

El ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo que implica un arduo proceso del trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas, en el marco de la religión católica. Por tanto, incide en la reproducción social y es fundamental para llevar a cabo la reproducción de la sociedad. El ritual como parte de una ideología establece el nexo entre el sistema de representación simbólica o cosmovisión y las estructuras sociales de la comunidad (Broda, 2001: 19).

El ritual tiene una incidencia directa sobre la reproducción de la sociedad. Con respecto a este tema, Good enfatiza:

> La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales. Al remitirnos a la historia, debemos abordar las relaciones entre una determinada sociedad indígena y las distintas formas de dominación política, económica y religiosa que el grupo ha enfrentado durante siglos. Sin embargo, el énfasis en la tarea del análisis etnológico se centra en la dinámica interna de la sociedad local y considera a los indígenas como protagonistas de su historia, no como receptores pasivos de las fuerzas externas (Good, 2001: 241).

Con estas estrategias culturales, fue posible una prolongación de las culturas indígenas hasta la actualidad, a pesar de que, con la colonización,

se hayan impuesto en Nueva España los valores piadosos y las normas litúrgicas implantadas por la jerarquía eclesiástica, que remiten a un proceso de ideologización en el que formalmente se adoptaron los símbolos de la religión hegemónica; mientras que en el nivel profundo la dinámica se sustentó en los rituales y expresiones míticas tradicionales, gestados en el marco de la comunidad devocional de la religiosidad popular que han trascendido hasta nuestros días (Broda, 2001: 20).

Asimismo, J. Broda subraya:

> Es evidente que la vigencia histórica de las creaciones de la conciencia social, así como la difusión, dependen de las adecuaciones y reelaboraciones a que se han sometido. En la concreción de estos fenómenos los mitos y los rituales tienen papeles primordiales, patentes en las cosmovisiones; ambos representan insustituibles lenguajes que hacen posible comprender la interrelación de los diferentes planos ideológicos y sociales que vinculan el pasado con el presente. Mito y ritual […] muestran los senderos de la dinámica transcultural y el decurso histórico que, en el caso de los pueblos mesoamericanos, está signado por un largo y conflictivo proceso de resistencia étnica (Broda, 2001: 22).

En suma, podemos enfatizar que, después de la conquista, la religión oficial del estado prehispánico fue reemplazada por la iglesia católica, tomando, en los diversos niveles de esa sociedad, el culto popular de la sociedad prehispánica de los santos como culto público. El culto católico canónico se estableció en las ciudades y en las cabeceras municipales del virreinato, mientras que los ritos agrícolas, que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales, se trasladaron de las ciudades al paisaje, como los cerros, las cuevas y milpas. En muchos casos, esos rituales y ritos se volvieron clandestinos o se desarrollaron sin la presencia de los sacerdotes católicos. Por lo tanto, esa ritualidad y prácticas religiosas populares adquirieron una importancia vital y novedosa y fue una vía de expresión de la identidad étnica que los indios ocultaron y traslaparon con el culto a los santos. Medida sabia que actuó y actúa como una forma de resistencia cultural (Broda, 2001: 23).

Actualmente, todo este importante acervo cultural, vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones, el paisaje y el culto al agua y la fertilidad agrícola, que se han preservado como un elemento importante de su cos-

movisión[5] heredada de la época prehispánica y en el contexto del sincretismo con la religión católica, el culto a los santos y la música ritual de sus danzas. Estos ceremoniales tienen tanta importancia en el ciclo anual de las estaciones, que tienen como base el cultivo del maíz. En ellas, se llevan a cabo exuberantes ceremoniales acompañados de música y danza, en el marco de la vida religiosa de las comunidades campesinas indígenas de la Huasteca. A propósito de la interacción, entre el clero y la religiosidad popular[6] y la cosmovisión indígenas, Félix-Báez declara:

> Se realiza a partir del marco canónico que orienta la práctica ritual de los miembros de la jerarquía católica, de los complejos etnoculturales que sustentan resistencias comunitarias, así como de la apropiación simbólica inherente a las devociones tradicionales […]
> En las cosmovisiones indias, los santos operan como anclajes de la memoria colectiva; se vinculan lo mismo al mito que a la historia; su trascendencia llega a cubrir todos los planos que reproducen la vida social, en una escala ascendente que va del individuo a la comunidad. Se les asocia al bien y al mal, al orden y al caos, a la vida y a la muerte, a la protección y a la orfandad. Son entidades sagradas a las que se les puede hablar en el idioma autóctono, y a las que se venera atendiendo a las prácticas rituales (privadas o públicas) definidas por la tradición comunitaria […] La fiesta refleja el orden social y actúa a favor de la identidad cultural, fenómeno

[5] En este aspecto, retomo los planteamientos hechos por Broda (1991: 462) como la "visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre". En un texto posterior, se precisa: "El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de religión". Por otra parte, López Austin (2000: ·13-15) dice: "concibo la cosmovisión como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmersos en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un campo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo. La religión, en su carácter de sistema ideológico, forma parte de ese complejo". En las páginas 14 y 15, López Austin continúa: "la visión del mundo es más que una herramienta del etnólogo. Existe como una unidad cultural producida principalmente a partir de la lógica de la comunicación, y gracias a esta lógica alcanza altos niveles de congruencia y racionalidad […] La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón, pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario […] está presente en todas las actividades de la vida social y principalmente en aquellas que comprenden los distintos tipos de producción, la vida familiar, el cuidado de cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad".

[6] El término *religiosidad popular* se usa en este texto como lo planteo Báez Jorge (1998:235). Se refiere a los grupos e individuos que expresan, interpretan y recrean de forma creadora el polisémico acervo devocional de la realidad indígena.

> que se inicia en el siglo xvii y se generaliza en la centuria siguiente (Báez-Jorge: 1998: 201, 238).

Toda esta problemática descrita en el párrafo anterior conduce a la identidad comunitaria de la sociedad indígena en cuestión.

Conceptos analíticos y metodológicos

Abordaré aquí algunos conceptos analíticos e interpretaciones que renombrados estudiosos han propuesto para estudiar el fenómeno de la cosmovisión y la ritualidad indígena como una expresión de las prácticas religiosas populares. Esto vincula y explica el fenómeno que se ha documentado en el trabajo de campo. Incluye los antecedentes de las antiguas deidades teenek y el papel único que han tenido en México los especialistas rituales y los músicos.

Cosmovisión. La cosmovisión es un concepto que uso para comprender la vida cultural de esta etnia de la Huasteca potosina y sus prácticas rituales; en especial en la ceremonia agrícola del *Kwetontalaab,* que utiliza la música de arpa (danza Tzacamson y Pulikson) en esta fiesta. Todo esto, en un entramado muy rico, donde estas danzas, la comunidad y el paisaje ritual se combinan y sus miembros participan de manera coordinada, en un proceso de reproducción y resistencia cultural. Al respecto, Johanna Broda menciona que la cosmovisión "Es una visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre" (Broda, 1991: 462).

Según Broda, este concepto ideológico presente en el imaginario colectivo se refiere al:

> Sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, desde el punto de vista de su nexo con las estructuras sociales y económicas. La ideología tiene la importante función social de legitimar el orden establecido; de esta manera, permite su reproducción. La ideología siempre tiene una finalidad práctica en manos de la clase dominante. La cosmovisión como visión estructurada no implica en sí, de un modo necesario, el manejo ideológico de ella; sin embargo, también llega a adquirir funciones de este tipo (Broda, 1996: 455).

Esta ritualidad y cosmovisión indígena no son fenómenos culturales estáticos, sino cambiantes, que se permean entre tintes simbólicos, funcionales y con una clara herencia del pasado prehispánico que se manifiesta sobre la dualidad indígena. En general, en ellos se logran percibir conceptos precolombinos utilizados por aquellas sociedades que perviven en las sociedades indígenas modernas. Todo esto, en un proceso histórico continuo que se manifiesta todavía en la actualidad. Con respecto al proceso histórico, Félix Báez-Jorge refiere lo siguiente:

> Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, *los* cultos populares emergieron como *alternativa a la catequesis cristiana*, o bien como *mediadores simbólicos* que, en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer caso, operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices (Báez-Jorge y Gómez, 2001: 391-392).

En este estudio, pretendo documentar algunos rasgos culturales indígenas propios de esta zona que los hacen ser como son: diferenciados de la cultura nacional y apropiándose de ciertos aspectos que dan continuidad a su cultura ancestral. Presente en los rituales agrícolas que se practican, como vimos en los capítulos anteriores, esta religiosidad teenek sigue el ciclo agrícola del maíz y frijol sincretizados con la religión católica y sus santos.

Con respecto de las ceremonias agrícolas, Catharine Good enfatiza que "el cultivo del maíz y las prácticas rituales vinculadas con él son centrales para su identidad cultural (2001a: 246).

Por otro lado, Félix Báez-Jorge afirma que "las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que —al final— inciden en aspectos relacionados con la *identidad* y la *con-*

tinuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socioculturales 1998: 24).[7]

Por su parte, López Austin ubica estos procesos culturales de larga duración dentro de la cosmovisión, que él define de la siguiente manera:

> El conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo [convirtiéndose] la cosmovisión […] en algo más que un agregado de sistemas […] En esta forma la cosmovisión adquiere las características de un *microsistema conceptual* que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica […] Es además, producto de una concepción cuyos elementos estructurales, taxonómicos y explicativos de la dinámica eran compartidos, en mayor o menor medida, por todos los pueblos mesoamericanos, y cuya similitud con los de otras tradiciones americanas es sorprendente (López Austin, 2004: 58-59).[8]

Este autor señala que Mesoamérica no ha sido un área cultural "uniforme en sus estructuras cohesivas", sino que es producto de una compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales; que hizo posible que "la historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaran para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales" (López Austin, 1990: 30-31, cit. por Broda, 2004: 17).

En la división dual del cosmos prehispánico, López Austin (2004) señala que en esa división dual del cosmos prehispánico, el universo se concibió dividido por un plano horizontal que separaba a la Gran Madre y al Gran Padre,[9] y sobre esta división se montaron estructuras más complejas. Se entendía al universo como un todo orgánico e integral que estaba subdividido en estratos o capas intercomunicadas por grandes árboles colocados en las esquinas y en el centro del sistema. Cada estrato del sistema representaba un espacio sagrado habitado por alguna deidad específica. La tierra se imaginó como la superficie intermedia donde se desarrollaban los actos humanos. Este plano terrenal separaba los estratos celestes, habitado por las deidades de naturaleza caliente, de los estratos del inframundo

---

[7] Las cursivas son mías.
[8] Las cursivas son mías.
[9] Entre los teenek, lo llaman *Pulik Miin* y *Pulik Paylón*.

ocupados por los dioses de la muerte de condición fría. Estos niveles no eran inmutables ni estaban sellados.

Los antiguos habitantes del México antiguo creían que el cosmos era como un sistema en constante intercambio de fluidos de las capas cálidas a las frías y viceversa (López Austin, *apud* Ochoa, 1996-1999, vol. xxxiii: 97-98). Esta división dual considera al ser humano formado por ambos principios, armonizados por un estado de equilibrio (López Austin, 2004: 60). Ese intercambio se realizaba por un movimiento helicoidal de las fuerzas cósmicas que se encargaban de mantener el equilibrio en este delicado sistema en funcionamiento. La circulación de los fluidos se llevaba a cabo en el interior de los árboles, mientras sus raíces, troncos y ramas soportaban el peso de los estratos, con lo cual mantenían el equilibrio. En esta fenomenología, se comprende que sólo los dioses y algunos individuos de naturaleza excepcional tenían la capacidad de pasar de un nivel a otro. Por lo contrario, los hombres comunes estaban imposibilitados de realizar este proceso de tránsito de un nivel a otro. Para éstos, este tránsito significaba la muerte del cuerpo físico, es decir que podían pasar de un nivel a otro, pero no regresar con su mismo cuerpo (López Austin, *apud* Ochoa, 1996-1999, vol. xxxiii: 98).

Los rumbos del universo. Los antiguos huastecos suponían que el cosmos o *tehuaycalal*[10] estaba dividido en cuatro partes.[11] Esta división cuatripartita del universo (tehuaycalal) está determinada por dos ejes cuyas orientaciones las daban el *elelqui* (oriente, viento de oriente); *ozalqui* (occidente, viento de occidente); *tzaylelqui* (norte, frío temporal, viento del norte) y el *quatalqui* (viento del sur). En el eje horizontal, se encuentra primero el oriente, lugar que marca el renacer del sol después de su viaje al inframundo. En el extremo contrario de ese eje, está el poniente (*ozalqui*),[12] "por

[10] Una posible derivación de *tehuaycalal* podría ser de *te,* que significa "árbol, bordón, madera o palo"; *huay* significa "maíz en mazorca" y *Huaycaylal* significa "mundo" (Tapia Zenteno, facsímil, 1985: 88). Con esta perspectiva, es probable que la noción de mundo o la tierra se relacione con el maíz como sustento del hombre, ya que *huaycaylal* denota al mundo sostenido por los cuatro horcones o palos de madera (*te*) que se alimenta de maíz.

[11] Don Isidro Serafín Francisca teenek de Tampate, menciona que los nombres de los puntos cardinales son los siguientes: *Kalel kiicha* (oriente), *otcel kiicha* (poniente), *tzaayleel* (norte), *alalkiicha* (sur). Janis B. Alcorn (1984: 510), en su *Huastec Mayan Ethnobotanic, University de Texas Press*, nombra a los puntos cardinales de la siguiente forma: designa al Norte *Saayleel*, *al* Sur *Taloola; al* Oriente llama *Kalel k`i*; al Poniente llama *Otsel Kiichaa.* Mientras, Julieta Esquivel, en el libro *Diálogos con el territorio II* (2003: 179, 181) los designa del siguiente modo: al oriente, *akan k´yj*; al poniente, *otzel k´icha*; al norte, *tizaeylel*, y al sur, *talola.*

[12] Tapia Zenteno (1985: 115) subraya que la palabra *ozol* significa "entrar" o bien *oza* quiere decir "meterla" o "entrar a otra cosa". El termino *qui* significa "tiempo", que, a su vez, deriva de *quicha* que quiere

donde se mete o se pone el sol". Tapia Zenteno da el significado de "viento del oriente" a *elequi*. Su significado literal es "nace el tiempo" o "nace el sol". Deriva de *elel* = nacer y *qui* = *tiempo o quicha* = *sol* (Tapia Zenteno, facsímil, 1985: 97, 106, 119; *apud* Ochoa, 1996-1999, vol. xxxiii: 101, 105).

Los rumbos del universo norte y sur conforman el segundo eje del universo. Como región cósmica, los teenek imaginaron al norte de naturaleza fría y se le relaciona con el fenómeno atmosférico de los "nortes". Este punto es muy importante para los agricultores, por su repercusión sobre los cultivos. Al norte, *Tzaylelqui,* Tapia Zenteno lo designa *viento del norte,* que deriva de *tzaylel* = "frío temporal", "viento del norte", "norte", y *quicha* = "sol" (1985: 125, 119). Este punto cardinal está relacionado con la muerte, lugar de frío temporal, metafóricamente cuando ha terminado el tiempo de vivir y llega la temporada del frío de la muerte (Ochoa, 1996-1999, vol. xxxiii: 106). Tapia Zenteno registra el sur como *quatalqui,* "viento del sur", que deriva, según el autor, de *quab* = "madre donde se concibe", *al* es un adverbio que significa, "dentro de" o "debajo de" y *qui* significa "tiempo" o bien *quicha* = "sol" (1985: 86, 106, 89). La unión de estos puntos extremos genera el tercer eje fundamental de la cosmovisión teenek, que actualmente todavía se conserva: el *hualquialal,* de *hualqui* = "arriba", y *alal* = "debajo" (Ochoa, 1996-1999, vol. xxxiii: 106).

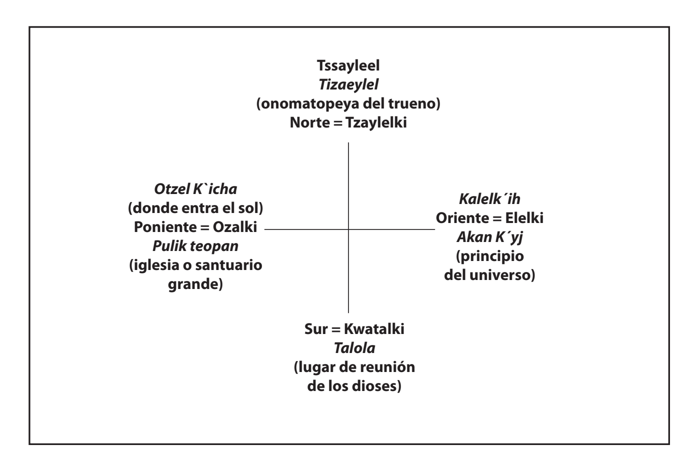
Los antiguos huastecos consideraron dos puntos máximos para el registro del tiempo. Uno, para referirse al medio día y otro, para la media noche. Para el primer caso, Tapia Zenteno lo registra así: "medio día" = *cubat aquicha;* "media noche" = *tzejel acal* (1985: 104, 87). Actualmente, cuando realizan sus rituales agrícolas y ceremonias religiosas para dar gracias a sus deidades por la cosecha levantada, entre los indígenas teenek, se invoca a las deidades del centro o punto cardinal central que relacionan los teenek con San Miguel Arcángel, que "es el señor que riega todo en la tierra, el es el mero patrón del Centro o punto cardinal central, que es el mero centro del agua", enfatiza don Isidro Serafín Francisca, arpista teneek de la danza Tzacamson de Tampate Centro, municipio de Aquismón.

El tiempo mítico y el cosmos. En sus narraciones míticas actuales, los teenek de San Luis Potosí, hacen referencia muy frecuentemente sobre el

decir "sol".

origen del universo (*tehuaycalal*) y los principales astros que influyen en la vida terrestre, como el sol y la luna, y fenómenos naturales como el trueno, el rayo, el relámpago y la lluvia. Actualmente, ellos mantienen en su tradición oral recuerdos sobre los hombres primigenios que cultivaban la tierra con instrumentos mágicos que se movían solos; por ese abuso, fueron castigados por los dioses y tuvieron que aprender a cultivar la tierra. También relatan cómo *Dhipaak* sembró la primera milpa y almacenó la cosecha en uno de los postes que sostienen al cielo (Alcorn, 1984:60-62; *cfr.* Ochoa, 1996-1999, vol. XXXLIII: 101). Con respecto al tiempo mítico de los hombres, "el segundo tiempo", el tiempo mítico, que nos ocupa ahora, López Austin destaca lo siguiente:

> Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de Cipactli, y con ello constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes —o árboles o dioses u hombres [...] se convirtieron en los caminos de los dioses. Fueron los caminos de los dioses porque por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo (López Austin, 2000: 19).



Cardinalidad teenek y asociaciones básicas
Fuente: Esquivel, 2003: 179

Según Alcorn (1984: 57), entre los teenek de la Huasteca potosina, se tiene la creencia de que la tierra se encuentra sostenida por cuatro hombres que murieron ahogados, cada uno colocado en un punto cardinal. Al finalizar el año, estos cargadores se quiebran produciendo un ensordece-

dor crujido, como las ramas de un árbol cuando se rompen; este ruido es escuchado por ciertas personas que "saben oír". Estos "hombres rotos" se retiran al oriente con el dios *Muxi*, y son sustituidos por otros cuatro hombres, pero con la peculiaridad de que hayan muerto también ahogados.

Estas creaciones ocurrieron después del momento original en el que no había ni tierra ni cielo, sino mar y oscuridad y todo estaba en suspenso, en el "tiempo intemporal" (Ochoa, 1991: núm. 19), que corresponde al *primer tiempo* intrascendente de los dioses. López Austin agrega con respecto a esto lo siguiente:

> La paz fue interrumpida por el *segundo tiempo*, el del mito, el de las creaciones, tiempo en el que, por raptos, violaciones, quebrantamientos de castidad, muertes, luchas y desmembramiento de los dioses se fue dando *el origen* a los seres que estarían en contacto más inmediato con los hombres, y a estos mismos. Las creaciones darían también lugar al tiempo tercero, el tiempo de los hombres, tiempo que se daba en la parte intermedia del cosmos, esto es, en la superficie de la tierra y en los cuatro cielos inferiores […] El segundo tiempo, el tiempo del mito, no concluyó al dar origen [al tercer tiempo] al tiempo del hombre (López Austin, 2004: 68-70).

Siguiendo la mitología náhuatl del centro de México, posteriormente los dioses Quetzalcoatl y Huizilopochtli crearon la tierra y los cielos, de un gran pez con atributos "saúricos" partiendo por la mitad a este animal. Con una de sus partes, formaron los cielos y con la otra, la tierra. Para los antiguos mexicanos, este gran pez era *cipactli,* que fue el primer signo de su calendario.

Las ceremonias teenek que se verifican en la actualidad siguen una aparente tradición católica, pero en el fondo mantienen una fuerte relación con los antiguos rituales agrícolas que se celebran en esa zona y aun en otras partes de Mesoamérica. Eso nos obliga a reflexionar sobre los procesos culturales e históricos; sobre todo, con respecto a las prácticas religiosas de los indígenas teenek de la actualidad. Por consiguiente, también trataré aquí algunas interpretaciones que otros autores han propuesto para vincular lo que se ha documentado en la época prehispánica y la Colonia, y que aún hoy encontramos en las comunidades descendientes de aquellas antiguas sociedades. Esto incluye los antecedentes de las antiguas deidades teenek y el papel único que han tenido en México los especialistas rituales y los músicos. Finalmente, proponemos que la memoria histórica de las propias comuni-

dades, expresada en los rituales documentados aquí y donde participan las danzas Pulikson y Tzacamson, que hemos tratado en este trabajo, es central para mantener y reproducir la identidad cultural de los teenek.

Etnografía de la fiesta del kwetontalaab. El culto a San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre. Tiempo de lluvias

Esta ceremonia sigue una aparente tradición católica, pero, en el fondo mantiene una fuerte relación con los antiguos rituales agrícolas que se celebraban en esa zona e incluso en otras partes de Mesoamérica. Eso nos obliga a reflexionar sobre los procesos culturales e históricos; sobre todo, con respecto a las prácticas religiosas y musicales. La memoria histórica de las propias comunidades, expresada en este ritual documentado, donde participan las Danzas Pulikson y Tzacamson, es central para mantener y reproducir la identidad cultural de los teenek.

Dentro del calendario católico, el 29 de septiembre está dedicado a San Miguel Arcángel, santo patrón de la iglesia de Aquismón y una de las dos fiestas religiosas más importante de este municipio.[13] En esta misma fecha, en la ciudad del municipio de Tancanhuitz de Santos —mejor conocida como *Ciudad Santos*—, se celebra la fiesta patronal de San Miguel Arcángel. En este sitio, al igual que en Aquismón, concurren infinidad de danzas rituales y se queman juegos pirotécnicos, se lanzan cohetes y se celebran solemnes misas.

En esta temporada, el entorno natural se encuentra lleno de un gran verdor, debido a las lluvias frecuentes en esta fecha. Los campos lucen sus colores multicolores, por las diversas tonalidades de las flores, así como las flores típicas del acahual, a la orilla de las milpas, con sus colores blanco, rosa, amarillo y violeta que rodean a las milpas.

En esta época, las milpas empiezan a dar sus primeros frutos. También es frecuente que se presente un exceso de lluvia y vientos huracanados, debido a la presencia de ciclones. Esto perjudica el crecimiento de los frutos de las plantas de maíz. Estos aspectos ecológicos explican el porqué de las

[13] La otra fiesta patronal (fiesta civil) del municipio de Aquismón se celebra los días 25 y 26 de julio. Se trata de la celebración de los santos Santiago Apóstol y, además, de los padres de la Santísima Virgen María, San Joaquín y Santa Ana.

acciones rituales indígenas que se encuentran enfocadas en lograr que el maíz se dé bien y en el recibimiento de los difuntos que ahora llegan por primera vez (29 de septiembre). Con respecto a esto, don Isidro Serafín Francisca, arpero de la danza Tzacamson, comparte:

> La fiesta de San Miguel es el día 29 de septiembre; en este día se aparecen los muertos, para visitar a los vivos en la tierra. Este santo orilla los males y al diablo, así como a las malas tentaciones. En esta fecha se empieza a abrir la puerta a los muertos para que regresen a este mundo, pero todavía no están libres completamente. Les da permiso el señor San Miguel, pero no están completamente libres. No andan sueltos completamente. Este día es cuando se abren las puertas del cielo para que los difuntos regresen a la tierra, pero no lo hacen completamente, no tienen libertad completa, hasta el 1 y 2 noviembre y se van completamente en las vísperas del 30 de noviembre. Ellos ayudan al hombre con las divinidades.

El 18 de octubre se cortan los plátanos para que estén maduros cuando lleguen los muertos a visitarnos por primera vez el 29 de septiembre y, permanentemente (angelitos y adultos), en todo el mes de noviembre, hasta el 30 de dicho mes. Los plátanos se ofrendan en el altar de la casa y se cuelgan en racimo. También se ofrenda *bolim*, bocoles, tamales de *kwiche*, tamales de dulce, pan, elotes, café, refrescos, atole agrio, chocolate, aguardiente. El 31 regresan los muertos niños o angelitos y se les hace un caminito hecho con pétalos de flor de *santorunhuitz o casiihuitz*, pasando por un arco que hacemos con *wilis* (varas de ramas de árboles) que marca el espacio ritual dentro de la casa y la calle; llegan los difuntos el primero de octubre. En esa fecha —dice don Isidro—, ellos "están en libertad plena, para acompañar y ayudar a los vivos en la tierra y para que los vivos les hagan sus ceremonias y no se cobren con ellos (con los vivos) y así ayudar en la siembra de sus milpas, para que ellas estén protegidas".

Como se aprecia, San Miguel representa al jefe que tiene el poder de abrir la puerta para que los ancestros visiten por primera vez a sus familiares a la tierra. Para ello, se necesitan las primicias de la cosecha en la ofrenda a este santo y a los difuntos. Con la ofrenda, se puede saborear los olores de la comida que les han preparado sus seres queridos y que les encantaban cuando vivían en la tierra.

Por otra parte, ellos (los difuntos que deja salir San Miguel) sirven como intermediarios benévolos con las divinidades superiores del cie-

lo. Durante su estancia en la tierra, durante un mes, los hombres deben satisfacer los apetitos de estos seres sublimes con ofrendas, música de arpa y baile. Ahora, ellos son los mediadores de los hombres con los santos, y su intermediación es definitiva en la empresa agraria. Por esta circunstancia, se les tiene que recibir adecuadamente en la tierra, brindándoles las ofrendas de septiembre con las primicias de la cosecha y las ofrendas alimenticias, las musicales, las etéreas de diversa índole, que los teenek llaman *tepoxtalaab.* En suma, la ofrenda es un acto de reciprocidad que los hombres tienen con las deidades y los ancestros. Depende de su intermediación de estos últimos, para que las otras deidades del cielo se interesen en el proceso agrícola del hombre y la siembra del maíz. Cada una de las etapas en la que transita su fruto (las diversas etapas de la mazorca, desde jilote, elote tierno y elote maduro) está regida por las fuerzas de las deidades del mundo húmedo. En esta fecha, el 29 de septiembre, también se celebra —como ya mencioné— la cosecha de los primeros elotes, las primicias del maíz, el *kwetontalaab*. Se realiza en la milpa, en la iglesia o el hogar. En ella, se convoca a los difuntos y a las deidades que rigen los puntos cardinales. Está relacionado con el cuidado y el crecimiento de la planta del maíz y el agradecimiento de los primeros frutos.

En estos rituales celebrados de manera particular por las familias teenek, se desborda un gran cúmulo de energía en la ofrenda y en el baile con sus músicas dancísticas. Se lleva a cabo en un espacio privado, generalmente, la casa del dueño de la milpa; después, en una dimensión pública, en la iglesia de la cabecera municipal. En ella, se oficia una solemne misa en la víspera y en “el mero día de San Miguel”. Los grupos de danzantes y músicos, una banda local de la comunidad de Tancuime y un mariachi entonan las mañanitas. En el atrio de la iglesia, se dan citas innumerables danzas, que pasan a tocar a San Miguel en el altar principal de la iglesia. Esto demuestra de manera clara las asociaciones de carácter agrícola de los teenek con esta fiesta y sus rituales particulares con el santo.

Día de vísperas

En los barrios y comunidades del municipio, se organiza la fiesta con muchos días de anticipación. Las calles que convergen a la entrada de la iglesia se encuentran adornadas con papeles multicolores, al igual que el atrio y fachada principal del templo. En este sitio se colocan plantas de maíz y matas de plátano y ramilletes de flores. Comienza la fiesta formal, desde el 28 de septiembre. En la parte trasera de la iglesia, se ofrece a los danzantes y músicos comida y bebida. Se reparte *bolimes*, zacahuil, refrescos, pan y atole, para "agarrar juerza" y seguir con la celebración toda la noche hasta terminar en la noche del 29 de septiembre.

En esta fecha, por la mañana, en la iglesia se celebran y ofician misas, se rezan rosarios, se llevan a cabo bautizos y confirmaciones. Las peregrinaciones que provienen de diversas comunidades del municipio se dirigen al templo, portando diversos estandartes con la imagen de San Miguel Arcángel y con el nombre del poblado de origen. Todas las comitivas se acompañan de varias danzas: Tzacamson, Pulikson, Malinche, Pulikson-Malinche, ente otros. Las mujeres portan manojos de flores con las que adornarán el altar y el interior de la iglesia de Aquismón.

Los danzantes encabezan la procesión y los rezanderos rezan oraciones en teenek y español. Toda la comitiva camina lentamente, portando en sus manos una cera o veladora, junto con flores rojas o amarillas.

El tamborero tiene la misión de llamar a la gente para que se reúna y se sume a la comitiva. Más tarde, se lanzan cohetes al aire anunciando que ya se acercan a la iglesia en el centro del poblado. Los danzantes y músicos no dejan de bailar y tocar y las personas rezan en voz alta. Al llegar al atrio, los estandartes son introducidos al interior de la iglesia y se colocan en el altar principal y los asistentes pasan al interior del templo. Los músicos y danzantes se acomodan en algún lugar en el atrio y siguen con su rutina. Entrada la noche, cerca de las doce, se tocan las mañanitas y se oficia una misa solemne. En la parte trasera de la iglesia, donde se tiene montado un improvisado comedor y cocina, se ofrece a los danzantes, músicos y acompañantes, café, pan, refrescos, *boliim*, atole y mole.



Refrigerio en la madrugada del día de San Miguel, atrás de la iglesia
Fuente: César Hernández Azuara

La quema de los toritos y los castillos tuvo lugar después de la misa de la doce de la noche, hora en la que se tocaron *Las mañanitas* de la víspera a la imagen de San Miguel. Más tarde, los danzantes continuaron bailando hasta las seis de la mañana, momento en el que se interpretaron *Las mañanitas*, ofrecidas por la banda de Tancuime en "el mero día del patrón".

Una vez que la banda terminó de tocar, las diversas danzas siguieron ofreciendo al santo patrono su "música sagrada", la danza Pulikson de Tancuime; cerca de las cuatro de la madrugada, se preparan para partir a su comunidad y tocaron el son de *La despedida*. Los músicos y danzantes hacen una rueda; siguen ejecutando sus instrumentos musicales y hacen respetuosas reverencias a San Miguel. Con las gracias, esta danza emprende el regreso a su comunidad, para regresar a las 6 de la mañana del 29 de septiembre, de nuevo con *Las mañanitas*.

El 29 de septiembre, el "mero día" de San Miguel[14] en la iglesia

Las mañanitas para el santo patrón son un punto nodal en esta festividad. Esta melodía es interpretada por una banda de Tancuime y un mariachi de Ciudad Valles. Luego, algunas danzas que se quedaron en la

[14] San Miguel es uno de los siete arcángeles. Está entre los tres más nombrados, cuyos nombres aparecen en la Biblia del Nuevo Testamento. Los otros dos son Gabriel y Rafael. Es patrono de las batallas, los difuntos, los marinos y los soldados (Annette Sandoval, 1997: 21).

velada de la noche anterior, también le tocan *Las mañanitas* a la imagen, frente al altar mayor.

Las familias ya han concurrido a esta primera ceremonia del día y otras más llegan presurosas. A las nueve de la mañana, se realizan las primeras misas, bautizos, confirmaciones y primeras comuniones en la iglesia del municipio de Aquismón, hasta las cuatro de la tarde. La iglesia se encuentra adornada con papeles multicolores pendidos de cuerdas que se anudan con lazos, en la pared en la parte alta de la nave y afuera en la parte alta. La misa principal es celebrada por el padre Roberto, el obispo de Ciudad Valles San Luis Potosí, a las doce del día.

A lo largo de este día, concurren varios grupos de danzas rituales y sus danzantes de las comunidades aledañas, bailan al ritmo de la música en el atrio de la iglesia. Al atardecer, se realizan las últimas misas y los últimos bautizos o primeras comuniones. Lanzan cohetes que estallan en el cielo anunciando la terminación de la fiesta y el principio de las actividades nocturnas a partir de las siete hasta las nueve o diez de la noche.

Tanto en la víspera como en la conclusión de la fiesta, la quema de los "toritos" y el "castillo" tiene un aspecto lúdico para los jóvenes y niños que participan en él, así como de alegría para los señores y familias enteras presentes en el atrio. El momento es de gran expectación, solaz y esparcimiento; al concluir la fiesta, se van a descansar de esta gran velada.

Kwetontalaab o fiesta de primicias en los hogares y milpas

Kwetontalaab en teenek significa "primicia" o "estreno" y se refiere a la ceremonia dedicada al maíz nuevo, vigente entre los indígenas teenek de Aquismón de la Huasteca Potosina. Se realiza generalmente en septiembre, cuando la milpa ha dado los primeros elotes. Este ritual está relacionado con el cuidado y crecimiento de la planta del maíz y el agradecimiento de los primeros frutos.

Esta festividad se realiza simultáneamente con otros festejos en la cabecera municipal. En ellos, hay que destacar su simbolismo agrícola, por sus arreglos florales y las mazorcas de maíz colgadas dentro de la iglesia y por el sentido agrario que le dan los indígenas, quienes consideran un marcador muy importante para el levantamiento de las primicias de la cosecha.

En la actualidad, algunas familias celebran este ritual, después de haberse terminado la cosecha, en noviembre; en otras ocasiones, la realizan

en la fiesta de Todos Santos. Por otra parte, también es costumbre realizar este ritual el 22 de noviembre, día de la patrona de los músicos, Santa Cecilia, o el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción de María. La ceremonia tiene la finalidad de proteger a la milpa de las torrenciales lluvias y los vientos del norte, para que se logre una buena calidad en el tamaño de las mazorcas. Asimismo, se ofrenda al dios *Dhipaak*, al Padre eterno, *Pulik-Paylon* y a *Boco-Miin,* la Gran Madre.

El dueño de la milpa invita a sus ayudantes de la siembra, a sus parientes y amigos al banquete ritual que celebrará en su casa y en la milpa. Una vez conformada una comitiva, salen rumbo a la milpa a realizar el ritual del *kwetontalaab,*[15] llevando consigo una cruz de madera para colocarla en el altar y un arco miniatura que armarán en aquel sitio. También llevan machete, un incensario, copal, aguardiente, flores blancas y rojas, palmilla, flor de *santorumwitz,* cuatro bolimes con carne de pollo, cinco tamales de bolita, dos velas, aguardiente, pan y atole.



Fiesta de San Miguel en el atrio de la iglesia de Aquismón
Fuente: César Hernández Azuara

[15] Se trata de una comida ritual que se ofrece al dios Dhipaak (espíritu del maíz) y a la milpa, por haber permitido cosechar los primeros elotes y, además, para solicitar a las deidades el envío de la lluvia suficiente hasta lograr levantar la cosecha de las mazorcas del maíz.

En la comitiva, doce niños los acompañan. Uno de ellos será elegido para representar al dios Dhipaak o dios del espíritu del maíz. Se sabe que ese niño es el hijo primogénito de la familia de los dueños de la milpa; si la familia no tuviera un hijo pequeño, se escogería a otro joven familiar del dueño de la milpa. Durante la representación del espíritu del maíz Dhipaak, en el cuello del niño se colocan collares de flores de *Cempoalxochitl* o *santorumwitz,* sahumándolo y bendiciéndole. Es preciso recordar el simbolismo de la participación de los niños o niñas en los ritos y el culto del maíz y la petición de lluvias verificados en cuevas, manantiales, cerros considerados como fuentes de riqueza y energía, así como ciertos centros numínicos de la región.

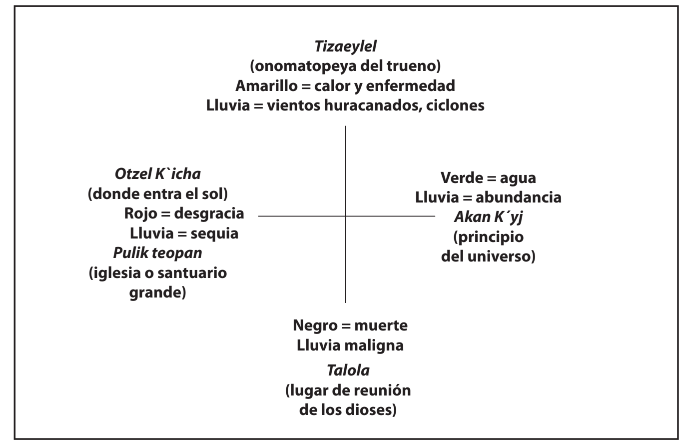
Asimismo, la ceremonia se acompaña de un grupo de músicos y danzantes. Pueden ser las danzas Pulikson y zacamson, ya que la mazorca tierna está entre un estadio intermedio entre el jilote y mazorca, es decir, no es ni maíz ni elote. Normalmente, se usa la danza de Tzacamson, aunque el uso de la danza de Pulikson es frecuente. Estas danzas y sus músicos acompañan a la comitiva para realizar el ritual del *kwetontalaab* y su acción de gracias que se hace en la milpa. En este ritual, la danza de Tzacamson interpretará la música del maíz que le encanta a Dhipaak. Entre los teenek, se cree que Dhipaak fue el primogénito de *Bokom-Miin* y *Bokom-Paylom.* Por esta situación, para este ritual, se escoge a un niño hijo primogénito de los dueños de la milpa.



Kwetontalaab en la milpa con la danza Zacamson
FUENTE: Fernández Acosta: 1982: 26

Al llegar a la milpa, se escoge un lugar adecuado para armar el altar con su arco en miniatura. Se construye con varas o *wiles* y se adorna con palmilla y doce ramos de pequeñas rosas blancas. Para formar el altar, debajo del arco, se colocan hojas de plátano que extienden en el suelo. Los cuatro bolimes y los *tamales de bolita* se colocan sobre las hojas de plátano, así como doce platitos con mole, cada uno con una rebanada de tamales hechos de pura masa.

También se colocan dos velas, la cruz de madera y cuatro tamales de bolita en hojas de *papatla* (*dhulup*), sobre las matas de plátano frente al altar. En ese momento, la música empieza a tocar la música "chiquita" —a la que llaman *khideles*—, al conjunto de sones interpretados. Se interpretan nueve sones especiales para saludar a la imagen del altar improvisado. Luego, prosigue el khidel de los difuntos. Son siete los sones dedicados a los difuntos y constituyen la ofrenda para estas entidades que ayudan al crecimiento de la milpa.



Cardinalidad tennek y asociaciones básicas
Fuente: Valle Esquivel, 2003: 179

En ese momento, los danzantes empiezan a bailar frente al altar y arco de tamaño miniatura. En el imaginario teenek, el universo se concibe formado por tres planos superpuestos, delimitados por el altar y el arco. El arco sobre la mesa forma el plano celeste; la mesa, el plano terrestre; debajo de ella, está el inframundo. Colocada en medio del plano celeste y el inframundo, es decir, sobre la mesa, la tierra siempre aparece como el plano

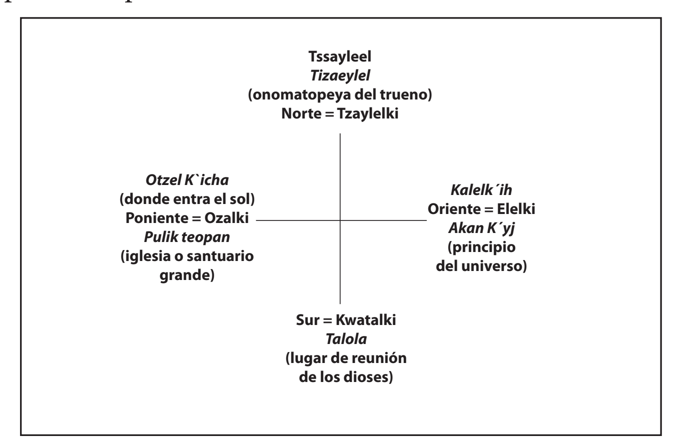
principal. El rezandero bendice todo este espacio ritual y los cinco puntos cardinales[16] con el incensario: el *elelqui* (oriente, viento de oriente, donde sale el sol); el *tzaylelqui* (norte, frío temporal, viento del norte), el *ozalqui* (occidente, viento de occidente); y el *quatalqui* (el sur, viento del sur) y el centro llamado *kij*. En este momento, la danza comienza a interpretar el primer khidel, compuesto por doce sones, dedicado para los meses del año; al mismo tiempo, es el saludo a las imágenes del altar. Luego, interpreta cinco sones, lo que constituye el segundo kidhel dedicado a los puntos cardinales, incluido el centro. Éste es el sitio donde mora San Miguel Arcángel. Después, toca el tercer kidhel dedicado a los difuntos, que son siete sones. Este kidhel constituye el itacate de los muertos. Luego la danza toca nueve sones, que es el cuarto kidhel dedicado a la tierra y su fertilidad. Este número coincide con los nueve meses de embarazo humano. Don Victoriano Orta, arpero de la danza Pulikson, señala que el nueve tiene relación con el maíz y sus diferentes colores. Además, comenta que, "cuando muere un tocador o músico de danza, su espíritu se va a un enorme mar llamado *pulik lejem*. Ahí se van a vivir las almas de los tocadores. Existen nueve mares donde van los tocadores, el *beleu lejem*. También, se van tocando y bailando los danzantes que se mueren. Haz de cuenta que no estuvieran muertos".

Primero, se comienza con el oriente. En este punto, se vierten en el incensario doce puños de copal blanco, se rezan y dicen oraciones. El rezandero o especialista ritual rocía aguardiente con la boca en cada punto cardinal y hace pases en forma de cruz con el incensario. Luego, sigue con el norte y repite el paso de rociar hacia este punto. Se colocan siete puños de copal blanco al incensario y se dicen oraciones en teenek. Después, sigue el norte. A este punto cardinal corresponden ocho puños de copal y con el humo se limpia este espacio. De igual forma se dicen oraciones. Finaliza la limpieza del espacio y los rezos dedicados a los cinco puntos cardinales y a sus deidades. Al sur corresponden nueve paquetes de copal.

---

[16] Alcorn nombra a los cuatro puntos cardinales de la siguiente manera: Norte, *tsaayleel*; Este *kalel k´iih*; Oeste, *otsel kiichaa*; y Sur, *taloola* (1984: 510). Por su lado, Julieta Valle Esquivel anota los siguientes términos para los puntos cardinales y sus correspondientes colores con sus atributos: Este, *akan kýj,* "principio del universo"; Norte, *tizaeylel*, onomatopeya del trueno; Oeste, *otzel k´icha*, donde entra el sol o *pulik teopan* santuario grande; Sur, *talola,* "lugar de reunión de los dioses". *Vid.* figuras correspondientes (Valle Esquivel, 2003: 179).

Se dicen oraciones y se bendice el lugar. Todo este intrincado simbolismo tiene correspondencia con los sones interpretados y el número de paquetes de copal, para cada punto cardinal.



Carinalidad teneek
Fuente: Valle Esquivel, 2003: 179

Antes de partir la ofrenda (los bolimes), el especialista ritual se dirige a los presentes en teenek y luego en español, diciendo:

> En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por tu Santo nombre Señor, bendícenos. Señores del Trueno: Pulik-Paylon (Mamlaab), Boco-Miin (Mimlaab),[17] bendícenos. Que su presencia y sus nombres bendigan estos alimentos dedicados a su gloria y a su hijo Dhipaak. A ti, Señor, te suplicamos tu benevolencia, para que nos des buenos frutos. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.
>
> Este aguardiente lo vamos a poner al oriente, para bendecir al señor que vive en ese lugar, asiento y origen de Muxilan [En el norte se bendice con el sahumador y de la misma forma se rocía de aguardiente este punto cardinal] Del norte vienen los vientos y los nortes dañinos. Señor, tú que vives ahí, te bendecimos y rogamos nos envíes tu benevolencia, También donde entra el sol, Señor, tú que vives en este lugar del poniente [se rocía con el aguardiente y se sahúma]. Te bendecimos, ya que este lugar es la cuna de

[17] Mim-laab (madre), es la mujer del Trueno mayor Mamlaab (Abuelo venerado) o Pulik-Paylon (Gran Padre)

> otro dios. Señor, cuídanos y te suplicamos no nos envíes tus tormentas que nos perjudican. Señores del Sur, te rogamos que nos cuides [se rocía con aguardiente también y se sahúma] Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, señores de los cuatro rumbos, les dedicamos esta ofrenda para que nos ayuden y protejan nuestra milpa y nuestras familias. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

En ese momento, la danza ejecuta varios sones en paquetes llamados khideles. Luego se ruega a los dioses de los cuatro rumbos[18] protección para la milpa y que el espíritu del maíz y los seres húmedos cumplan la misión de madurar los elotes para lograr una cosecha óptima en noviembre.

En todo ritual, existe un *son* para cada acto que se realiza en cada ceremonia. Por ejemplo, se ejecuta un kidhel del Saludo (*tsapned´omtalaab*) con la interpretación de nueve sones para sahumar el altar y las imágenes, otro kidhel de siete sones como ofrenda a los difuntos; así, a cada parte del rito corresponde un paquete de sones de la danza. Luego, el especialista ritual prosigue con la ceremonia. Después, con gran respeto, se dirige al Centro[19] del cielo, quinto punto cardinal, representado por el Sol y su recorrido; pronuncia el siguiente rezo:

> Venerable y poderoso Señor: Tú, que con tu protección nos permites vivir y levantar nuestras cosechas como las que en este momento estamos viendo, estamos aquí con una sola finalidad que es la de acompañar a nuestro hermano (se pronuncia el nombre del dueño) para ser testigos de que él es fiel al mandato tuyo y a la tradición que ha heredado de nuestros antepasados que, sin duda alguna, ahora permanecen en medio de tu inmensa gloria. Así también no dudamos que tu comprensión es infinita para con nosotros y que la ofrenda que traemos en tu honor, ha sido de tu agrado.

[18] *Muxilan*, deidad del trueno que vive en el Este. Se considera a este punto cardinal como el rector del plano celeste teenek. Las lluvias asociadas a este punto cardinal traen consigo abundancia, fertilidad y salud. Además, con las otras tres deidades menores que viven en los otros tres puntos cardinales. Por ejemplo, el Norte es el lugar del viento frío y huracanado y de lluvias torrenciales. Puede generar heladas y granizadas. El poniente es el asiento de la sabiduría y el conocimiento de las plantas. Se origina el resplandor solar de una marcada brillantez roja, perjudicial a las siembras y sus frutos. El sur es asiento de *Boco-Miin*, madre de la salud y la desgracia; se cree que las lluvias originadas por este punto son dañinas para la siembra, ya que su consistencia es salada. En este lugar, los dioses trueno se reúnen anualmente para acordar los calendarios y la intensidad de las lluvias que regirán en el ciclo de la región, considerando y evaluando el comportamiento humano (Hernández Alvarado, 2007: 102-103).

[19] Este lugar, el Centro del Universo, es donde mora San Miguel Arcángel. Asimismo, es necesario aclarar que este punto Central de la jícara celeste corresponde al tiempo, al que ellos llaman *kíj* (Hernández Alvarado; 2007: 103; *vid.* Valle Esquivel, 2003: 163-219).

> Gracias te damos ahora, porque durante el tiempo que ha pasado desde la siembra hasta ahora nos has librado de muchas maldades. Nos has librado de las terribles serpientes que bien pudieron haber acabado con nuestras vidas, con nuestros cultivos y con todas nuestras ilusiones; pues bien, sabemos que nuestro *D´ipak* en muchas ocasiones fue víctima de esos brujos malvados y endemoniados que sólo se dedican a causar maldades y muertes a todas aquellas personas que tienen la fortuna de disfrutar la delicia de la sabiduría, de la belleza y del alimento. Así también, oh Señor Todopoderoso, te damos las gracias por las bendiciones que habremos de recibir durante el siguiente año, pues tenemos la seguridad de que, para entonces, tendremos nuevas plantitas, nuevos elotitos, nuevas cosechas, nuevas alegrías, nuevos vestidos y hasta nuevos descendientes. Amén (Fernández Acosta, 1982: 24).

Terminado lo anterior, la danza ejecuta varios sones, entre ellos el son del Incienso, para bendecir a los alimentos que están en la mesa improvisada y que será compartida entre los asistentes. Luego los músicos tocan el son del Ofrecimiento. Para finalizar, todos comen de los bolimes y se bebe aguardiente (*wits-jeel*), mientras la danza interpreta el *son* de la Ofrenda y luego toca la Despedida.

Cuando todos terminaron de comer y beber, se cortan las primicias de la cosecha, que consiste en cortar un costal de mazorcas tiernas. Terminando con esta tarea el niño (que la hace de *Dhipaak*) y el dueño de la milpa, ordenan a la comitiva el regreso a la casa para continuar con la ceremonia.

Al llegar a la casa, los músicos empiezan a tocar y los danzantes comienzan a bailar, frente al altar que se ha construido. La intervención de la danza sigue el esquema de los cuatro pasos de las danzas de arpa. Ellos son La entrada o sones de llegada, los sones de media noche, los de madrugada y los del amanecer. En la entrada, se toca un kidhel de cinco sones, luego otro de nueve sones, que es el saludo a las imágenes del altar, luego se interpretan siete sones que es la ofrenda para los difuntos, y después el kidhel de 12 sones para los doce *Paylomlaabs* o deidades de cada mes del año.

El arco y el altar construidos en la casa están adornados con palmilla, ramas de limonaria y flores rojas de bugambilia. El altar está profusamente lleno de comida y fruta como plátanos, frutas, mole, comida con chile, tortillas, tamales, *bolim*, calabazas, cacahuates, chile, yucas, camotes, café, aguardiente, atole, aguardiente, entre otros. Se ha hecho

en la entrada del solar un caminito de flores de muerto (*cempoalxóchitl* o *santorumwitz*) que conduce al altar y arco dentro de la casa. Con el incensario, se limpia y se bendice el espacio, empleando para cada punto cardinal la consabida carga de doce puñitos de copal blanco para el oriente, siete para el norte, ocho para el occidente y nueve para el sur. Se pone el costal de elotes tiernos frente al altar, junto con los diez platos con mole y rajas de tamal de masa en cada plato. Asimismo, están colocados doce vasos servidos con café, refresco o agua de horchata; varias velas arden junto a unas veladoras, en el altar. Un vaso con agua y uno más con atole de maíz fermentado y de *kuiche*[20] están situados en una mesita, sobre la cual hay otra veladora.



Flor de sempiterna u oloxóchitl
Fuente: César Hernández Azuara

Los instrumentos utilizados para sembrar la milpa y también los que se usaron para levantar la cosecha suelen colocarse en el altar: el machete, el güingaro, el azadón, la pala, el chuzo o palo plantador y unos costales, entre otros objetos más. Asimismo, se colocan doce mazorcas liadas, cada una de ellas, con una florecita de color guinda o roja que llaman *sempiterna*.[21] Simbolizan a los doce apóstoles como representantes en el plano divino de los hombres ante los dioses del cielo. También, se ofrendan los instrumen-

[20] Atole de elote.
[21] En náhuatl, lo llaman *oloxóchitl*.

tos musicales acompañados con las semillas de frijol usado en ingredientes de los tamales, calabaza, bolim, comida, aguardiente y refrescos.

Al llegar la noche, los músicos y danzantes ya están “encarrerados” en su quehacer y bailan los sones de animales como el tlacuache (*ut*), el tigre (*pad´um*), el mapache (*ede´m*), el gallo (*koxol*); al bailar, imitan en coreografías a estos animales. Posteriormente, el dueño y el niño que la hace de *Dhipaak* ordenan la repartición de las mazorcas a todos los asistentes, incluyendo a músicos y danzantes. Terminada la repartición y el consumo de toda la ofrenda, la música toca el son de la despedida. Es necesario aclarar que, en el consumo de la ofrenda, los niños son quienes comen primero. Terminada la comida, los músicos rondan la casa tocando el *son* de la Despedida.

Para finalizar, a los dueños de la casa se les realiza una limpia con lo que ellos llaman *hierba de la hoja de mono* (*tijtson udhu*) o bien con la *hierba del brujo* (*tijtson ts´ojol*). Como en los casos anteriores, rocían aguardiente con la boca por todo el cuerpo del paciente, lo que simboliza a la lluvia que purifica y da vida al cuerpo y a la tierra. Con esta ceremonia y según la tradición oral de su mitología y lo plasmado en el hecho agrario, una vez más se celebra el triunfo de la deidad de la abundancia que vence a la miseria, representada por *Ulutz*.

Después, se confecciona una escoba con las hierbas mencionadas, se rocían con aguardiente y con ellas se *barre* a todos los asistentes, comenzando con los dueños de la casa. Al terminar de tocar los músicos, los danzantes dejan de bailar y con ello se da por finalizada la fiesta del *kwetontalaab* o las primicias de la cosecha del maíz nuevo. Antes de que los asistentes se retiren a sus hogares para concluir este ritual agrario, se ponen de acuerdo para el levantamiento de la cosecha en noviembre.



Ofrenda del *kwetontalaab* y las doce mazorcas o apóstoles,
con flores de sempiterna e instrumentos musicales del Pulikson
Fuente: César Hernández Azuara

Los momentos musicales o etapas de la danza en los rituales agrícolas y religiosos

Las danzas siguen un guion auténtico en su desarrollo de los ceremoniales y rituales. Esto es marcado de diversas formas por el capitán y la gobernadora. Cuando se efectúan las velaciones, en cada una de las etapas en que la danza transita se tocan varios sones. La danza tiene un hilo conductor en toda su actuación. La velada comienza con un son al que ellos llaman *el saludo*; al día siguiente concluyen con otro *son,* llamado *la despedida* o *la salida*. Esta melodía es, en general, el son de las *Golondrinas*.

La presentación de la Danza Tzacamson y Pulikson, en las fiestas religiosas de santos epónimos y rituales agrícolas se compone de cuatro partes. En esas fiestas rituales, se tocan más de 200 sones a lo largo de la noche, tiempo que dura la velación. A continuación, presento el repertorio musical:

1. Primero se tocan los *sones de llegada*, comenzando con *el saludo* a las imágenes; "ellas son las representantes de nosotros (los teenek) ante Dios para que interceda por nosotros". Comienza la velada a las siete de la noche y concluye a las once. Se tocan nueve sones. Luego, se interpretan doce melodías o sones dedicados a los doce Ángeles

del Trueno, a los doce *Mam-Laab*. Después, se tocan *siete sones* para los difuntos. Posteriormente, se interpreta un son llamado *el saludo del espacio universal*, que incluye el saludo al espacio donde bailarán los danzantes, dentro y fuera de la casa.

2. Luego se interpretan los *sones de medianoche*, a partir de las once de la noche y cesan a la una de la mañana. Entre ellos, están los siguientes: El *Son* de Tres Pasos (se toca al anochecer y a la medianoche); El Zopilote *(t´ot*), La Librada [*sic*], Las Varitas, El Camarón, El Gallo (*coxol*), El Conejo, La Tijera, La Recepción de la Virgen, La Chuparrosa, El Pescado (*bojol*),[22] La Espuela del Gallo o El Espolón del Gallo, La Mosca, El Toro, La Yuca, La Cosecha de la Yuca, Son para pedir Vino, La Paloma, El Compadrito, Destazo de Costilla (*Pejal Tsoy*), El Duende (*El Ejenchix*).

3. Despues vienen los sones de madrugada, se tocan después de la una y terminan a las tres de la mañana.

4. Para finalizar, los sones del amanecer se tocan a partir de las tres de la mañana y duran tres horas hasta la salida del sol. Se interpretan los siguientes: El Amanecer —llamado también *Flor de la Mañana o Primavera*—; El Tigre hambriento, El Tigre Enojado, El Zopilote (*t´ot)*, La Mosca Grande, El León, El Papán (*K´wetse´Tsoj*), La comida del Papán, El Elote, El Chapulín, La Mula, El Pato, El Gallo (*coxol*), La Tunera (*kolotó*), El *Bók, Ekwet*, La Santísima Trinidad, *Tsapikmedhomtalab K´al an Kwenchal*; La Hostia Sagrada (*T´okat panel*), El Gavilán (*t´iw*), el (*be´xeson*), La Tuza (*ba´im*), El Burro (*michel*). Como despedida, se tocan Las Golondrinas (*uclik*).

La participación de la Danza de Tzacamson en los rituales o ceremonias religiosas ocurre en los siguientes casos:

1. Ceremonias religiosas, para venerar a una imagen determinada y alegrar el ambiente.

2. Acción de Gracias a una deidad en particular (*Dhipaak, Bocom Miin, Pulik Man Laab*) o a los difuntos y deidades de la naturaleza. En la bendición de una casa nueva y la adquisición de su fuerza o

[22] Según Tapia Zenteno (1985: 102), el *bojol* es el hueso corazón del maíz, trucha o pez.

espíritu; mediante la ofrenda del corazón de un gallo "que no haya pecado" en un ritual *sui generis*. Después de esto, se podrá "vivir en esa casa con felicidad."

3. Ritos propiciatorios y ceremonias agrarias, donde se pide a las deidades las buenas cosechas, mediante una Acción de Gracias, para obtener fuerza y bienestar. La petición se hace al *Pulikmanlaab* y a los difuntos.

4. Ritos curativos para aliviar las enfermedades del "mal de aire" que los danzantes y asistentes adquieren en los rituales. También se emplea para curar de este mismo mal a las personas ajenas a la danza, pero pertenecientes a la comunidad. Para eso se contratan los servicios de la danza en esta terapia curativa.

Fechas de actuación de las danzas de arpa en los rituales a lo largo del año

Las danzas rituales cubren todos los ceremoniales religiosos de comunidades, barrios, pueblos y ciudades en honor a los santos patronos, deidades y santos epónimos, así como en rituales de curación, ceremonias mortuorias y ceremonias agrarias y propiciatorias, que abarcan desde la preparación de los terrenos de cultivo con una ceremonia de petición de lluvias, siembra (*fiesta a Dhipaak*), precosecha (*Kwetontalab*) y cosecha del maíz (*El Santorum* o día de muertos, conocido como *xantolo*). No hay mes del año en que su actividad sea nula. La danza también se dedica a tocar en fiestas de cumpleaños y bodas y otras festividades particulares.

A continuación, presento las ocasiones a lo largo del año en que actúan las danzas rituales, en especial la de Pulikson, Tzacamson, Música Son, Malinche y otras ya mencionadas líneas arriba.

*Enero***.** En este mes, la danza participa en las fiestas de año nuevo que se celebran en el atrio de la iglesia de la cabecera municipal; con baile y música, alegra a la gente ahí reunida y pide a todos los santos un año de bienaventuranza para ellos y sus familias. La danza siempre sigue el esquema de las veladas mencionadas líneas arriba, tocando un gran número de sones. En este mismo mes, la danza participa en las vísperas del 2 y del 6 de enero, en los que se celebra la fiesta de la Epifanía y la de los Santos Reyes.

Asimismo, participa en las ceremonias del 16 (vísperas de San Antonio Abad) y 19 de enero.

Febrero. La danza participa en la misa solemne a la Virgen de la Candelaria y las 40 horas, el 2 de febrero. Los sones se tocan frente al altar, para saludar a las imágenes y se interpretan en el atrio para alegrar el esparcimiento, todo ello siguiendo el esquema tradicional de las presentaciones de las danzas de arpa.

Marzo. El 19 se celebra la fiesta de San José, en capillas, iglesias de diversas comunidades y pueblos de la región. Se realiza una procesión a las capillas o iglesias, donde la danza acompaña a la imagen de San José. Este Santo marca el inicio del nuevo periodo para el calendario agrícola y la entrada de la primavera. Se realiza una misa solemne en la capilla de la comunidad, pueblo o barrio del municipio. En esta ceremonia, se tocan los diversos sones, siguiendo con el esquema de presentación de la danza para fiestas y velaciones.

Abril. El 30 de este mes, la danza acompaña diversos eventos como la celebración del día del niño. Como ya se señaló antes, entre los teenek, los niños son la representación del dios *Dhipaak*. La danza también está presente en la fiesta de la Virgen del Rosario, la cual celebran las familias en casas particulares. También se celebran las fiestas de la Semana Santa. En este mes, se pide permiso al señor del Monte para comenzar a tumbarlo; se realiza una ceremonia agraria en los campos de cultivo, durante la cual se entierra un tamalito entre cuyos ingredientes está el corazón de un gallo virgen; después de esto, se siembran los granos del maíz.

Mayo. Este mes es uno de los más importantes para los rituales agrícolas y el culto a los santos. La danza participa activamente en todos los eventos y rituales: el 1, Día de San José Obrero o Día del Trabajo; el 3, la Exaltación de la Santa Cruz marca el inicio de la actividad agrícola en toda la Huasteca y, en general, en toda Mesoamérica (en esta fecha, además, se celebra el Día de los albañiles y se efectúan rituales de adoración de la Santa Cruz en cerros, cuevas, manantiales y en los cruces de caminos); el 8, es la fiesta en la que se recuerda cuando "el señor ascendió a los cielos"; Día de las Madres, el 10; las fiestas del 15, cuando se recuerda al señor del trabajo agrícola, San Isidro Labrador, la venida del Espíritu Santo y la celebración de la Pascua. En esta misma fecha, se celebra a los profesores. Mientras las danzas tocan los sones, los danzantes bailan en las capillas, templos o

iglesias y se llevan flores a la imagen de la virgen. En palabras de un participante, "es el regalo para nuestra santa patrona, ya que este mes es el mes de María". Si la lluvia ha sido suficiente, se comienza a sembrar, lo cual es un tanto inusual debido a lo variable de las lluvias y al cambio climático.

*Junio***.** En este mes, las danzas participan en los trabajos rituales y celebraciones importantes. Se celebra la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, el día 3. Las danzas de arpa tocan una serie de sones llamado *kidhel* y los danzantes lo bailan, de acuerdo con el esquema que ya hemos explicado antes. La danza también participa el 19, Día del Padre, así como en las fiestas de la celebración de la Natividad de San Juan Bautista, el día 24. Esta fecha es muy significativa, dentro de la tradición y trabajo agrícola, pues este santo marca el comienzo de las lluvias y, por tanto, el inicio de la siembra de los granos del maíz. En esta fecha, se riegan las semillas de la flor de muerto o flor de *santorumwitz* o *cempoalxochitl*, hasta el 29 de junio día de San Pedro y San Pablo. Se realiza una acción de gracias y se llevan presentes a estos santos, en ceremonias particulares de ofrenda propiciatoria, para obtener una buena cosecha. Estos ritos se realizan en templos católicos, como capillas, iglesias y en cuevas —estas últimas abundan en el territorio ritual teenek—. Estos santos católicos tienen correspondencia con las deidades autóctonas del panteón teenek.

*Julio***.** El 16 de julio se celebra la fiesta de la Virgen del Carmen, donde la danza participa en la iglesia y en ceremonias particulares. Se tocan los sones para el saludo de la imagen, llamado *khidel*. Esta virgen marca en el calendario agrícola el comienzo de los efectos producidos por la canícula en el hombre, vegetales y animales. La canícula entra formalmente el 20 de este mes. La danza también tiene lugar durante los días 25, en honor a San Santiago, el Apóstol mayor, y 26, en honor de Santa Ana, madre de la Virgen María. En la cabecera municipal de Aquismón, se celebra la feria civil del pueblo los mismos 25 y 26, mientras que la fiesta patronal religiosa se realiza el 29 de septiembre. Las danzas participan en eventos organizados en coordinación con la presidencia municipal y la iglesia; llevadas a cabo en el atrio de la iglesia. En la ceremonia oficial, se presentan varias danzas indígenas teenek de la región, aparte de las danzas de arpa: Tzacamson y Pulikson. En este mes se sigue con la siembra del maíz y es el límite para sembrar las matas de plátanos, pues si no se cultivan en estas fechas, no darán buenos frutos.

*Agosto***.** El día 15, las danzas participan en la ceremonia de la Inmaculada Asunción de la Santísima Virgen en capillas de la comunidad o en la iglesia del municipio. Se realiza una acción de gracias a la Madre Tierra. Las ceremonias son un tanto íntimas, pues tienen lugar en el seno de los hogares, donde se presentan ofrendas a los dioses y divinidades autóctonas. El día 25, sale la canícula.

*Septiembre***.** La participación de las danzas en rituales agrícolas es fundamental en este mes. Se realiza la ceremonia del *kwetomtalaab* o fiesta de la primicia de la cosecha en ceremonias particulares. Aquí, la danza tiene un papel muy relevante en rituales de acción de gracias a *Dhipaak* y a la Madre Tierra. Se tocan varios *khideles* musicales en su actuación. En la fiesta del 29, se celebra la gran fiesta religiosa del pueblo y del municipio de Aquismón en la fiesta patronal de San Miguel Arcángel. En el municipio de Tancanhuitz de Santos, tiene lugar la fiesta patronal en la iglesia del pueblo. Dentro de la cosmovisión teenek, San Miguel representa al Trueno Mayor, el dador del aire y el generador del agua lluvia. Esta deidad (*Muxilan*) mora en el oriente y en las cuevas (*Pulik Man*). San Miguel también es el santo que suelta a los difuntos (en esta fecha, de manera parcial) para que vengan a la tierra a visitar a sus familiares. Los difuntos interceden en los rituales propiciatorios ante las deidades superiores para obtener lluvia, las buenas cosechas, la salud y el bienestar en el hogar y la comunidad.

*Octubre***.** Mediante un ritual, se celebra la buena cosecha del maíz que se sembró en junio. El 31, se recibe a *los angelitos*, es decir, niños que murieron y que "regresan" a la tierra en esta fecha. Se les espera con abundantes viandas que solían consumir cuando vivían, en especial, dulces, refrescos y comida sin tenga chile; se les recibe con oraciones, misas y rosarios. Se espera a estos difuntos fuera de la casa, con la música de la Danza Tzacamson para que luego entren con ellos al hogar, siguiendo el caminito de las flores de *santorumwitz,* donde esta el altar con sus dos arcos ceremoniales, adornado con palmilla, flores de león, flor de *izote* y flores de *cempoalxochitl*, velas encendidas y copal que surge de los incensarios. Aquí reposa la gran ofrenda. Esta celebración tiene lugar principalmente durante los días 1 y 2 de noviembre, si bien continúa hasta finales de mes.

*Noviembre***.** El día 2, viene la celebración de los difuntos grandes y Todos los Santos. Se les espera impacientemente y se les recibe con la música de las danzas de Tzacamson y Pulikson en el patio de la casa, donde se ha

construido un arco adornado con flores de *cempoalxochitl* o *santorumwitz,* ramas de limonaria y palmilla. Los familiares entran a la casa con Pulikson o Tzacamson, hasta colocarse al frente del altar con los arcos ceremoniales construidos. Ahí se encuentra la gran ofrenda, consistente en tamales, *boliim*, cerveza, café, atole, aguardiente, agua, pan, chocolate, plátanos, fruta diversa, como melón o sandía, naranjas, manzanas, comida como mole con pipián, entre otros alimentos. Uno de los arcos del altar corresponde a los varones fallecidos y el otro, a las mujeres difuntas. Se saluda y se sahúma con copal a las imágenes y a los instrumentos musicales, así como a los músicos. Finalmente, se sahúma a los asistentes dentro de la casa. Los puños del copal que se vierten en el sahumador se cuentan así: nueve para el saludo de las imágenes y siete para los difuntos. Luego, la danza toca muchos sones, de acuerdo con el esquema ya explicado anteriormente; tocan el saludo a las imágenes y continúan con la serie de *kidheles*: el primero para los ángeles del cielo, que suma una serie de doce sones y, por último, se toca un *kidhel* de siete sones dedicado a los difuntos, ya que esto constituye el itacate de estos seres. Los danzantes empiezan a bailar frente al altar a partir del cuarto son en honor a los difuntos, en el *kidhel* de los muertos. Se sahúma la gran ofrenda y se prepara para compartirla con los asistentes; finalmente, todos comen a gusto. Más tarde, se pasa al patio para seguir con la velación de la danza, interpretando varios *khideles* (paquetes de sones) con nombres de animales y otros sones sin nombre.

El 2 de noviembre se despide parcialmente a los difuntos, con el mismo procedimiento: música de las danzas en cuestión y los sones de difuntos para despedirlos, pero sin irse definitivamente, ya que se encuentra rondando todo el mes de noviembre hasta el día 30. La velada continúa hasta el amanecer del nuevo día.

En la víspera del 30 de noviembre, es decir el 29 de noviembre por la tarde o noche, se realiza el ritual de despedida, acompañado de la danza de Tzacamson o Pulikson. Para ello, se sacan los dos arcos elaborados en el altar ceremonial dentro de la casa. Para iniciar el rito, se comienza con el baile de los danzantes en el patio de la casa y se alegrar el ambiente; luego, comienza el *kidhel* especial de *despedida* de los difuntos. Mientras tanto, los dueños de la casa se preparan para retirar los arcos del altar. De igual forma, se retiran las ofrendas del altar. Los danzantes entran a la casa bailando, acompañados de los músicos. Los danzantes "cargan" con todas

las ofrendas y retiran los arcos. La música toca y los danzantes siguen bailando. Las mujeres se colocan en la cabeza una corona de flores. Se sahúma el espacio, se dicen oraciones y todos salen de la casa. Se dirigen al lugar donde se depositarán los arcos, en general, alguna esquina del patio junto a algún árbol, donde colocarán las ofrendas y los arcos. La *música chiquita* prosigue en su tarea, tocando el *son del caminar* hasta llegar a este lugar. Al llegar, se ponen los dos arcos y las ofrendas que después se compartirán con todos los danzantes, músicos y familiares que asisten a la ceremonia. Se reparte entre los presentes aguardiente en botellas de medio litro, tanto a las mujeres como a los hombres. Al consumir todos los alimentos y bebidas de la ofrenda, de nueva cuenta la música de la danza toca *el son del caminar* y regresa al patio frente a la casa. Se ubican en el mismo punto donde comenzaron a tocar, e interpretan nuevas piezas, con nombres de animales que se han alimentado del maíz desde hace mucho tiempo: el mapache, el tejón, el pato, la tuza, las cotorras, entre otros. Finalmente, vuelve a ponerse la mesa con otro pequeño refrigerio para los músicos y danzantes; con esto, se da por terminado la despedida de los fieles difuntos por este año.

Diciembre. En este mes, la danza participa en procesiones al templo o iglesia de la cabecera municipal en honor a la Virgen de Guadalupe. También participa el 25, en la Natividad del Niño Jesús. Además, la danza toca el 31 de este mes para despedir al año viejo y recibir al nuevo. En esta fecha, se tocan piezas o paquetes de sones (*kidhel*) en honor a los difuntos, ya que muere el año viejo y nace uno nuevo. Estas ceremonias se realizan en comunidades, pueblos y municipios de la Huasteca potosina, donde las danzas recrean su repertorio ritual. De esta forma, se comienza el nuevo año con las notas musicales de las danzas de arpa y la ofrenda al viento, producidas por la música chiquita de la Danza del Tzacamson, y la "música grande" de la Danza Pulikson. Se hacen misas, oraciones "para alabar a Dios y a *Pulik Man Laab*", al Gran abuelo o Trueno mayor.

Conclusiones

El material presentado en este trabajo demuestra la importancia de la etnografía para enriquecer los saberes de la antropología y la historia de pueblos y comunidades indígenas. Entre esos conocimientos, se encuentra

la danza y su música, que fungen como transmisores activos de la memoria histórica, utilizando las "técnicas del cuerpo": la memoria corporal, visual, verbal y auditiva. Todo ello constituye un producto cultural que los grupos indígenas locales reconocen como formas de comprender y transmitir su identidad e historia propia. Son formas que, como una defensa de su diversidad cultural, actúan en la realidad empleando estas estrategias para conservar la memoria y para que con ello se le dé continuidad como pueblo y como cultura (Good, 2007: 12-13). En nuestro caso, la danza y su música son elementos que acompañan a todos los rituales teenek celebrados a lo largo del año. Ellos son los portadores estratégicos de esta memoria histórica y actúan como una forma de resistencia y reproducción cultural.

Varios especialistas han subrayado la importancia que tiene para las comunidades indígenas la construcción de una historia propia para la continuidad de su cultura. Los trabajos de Rappaport (1988), Bricker (1993), Broda, (2001) y Good (1988) dan testimonio de esto. Por otra parte, Glockner (2001: 299-300) ha señalado que la construcción de una memoria histórica colectiva define al grupo social dentro de una temporalidad cronológica y cultural. Sobre la temporalidad cultural, el autor resalta lo siguiente:

> La historia singular de cada sociedad es una temporalidad circular que se nutre del pasado y lo actualiza en las diversas formas […] Las comunidades indias y los pueblos campesinos que conservan antiguas tradiciones viven una dimensión espacio-temporal radicalmente distinta de la de las modernas sociedades urbanas […] En la continuidad de esta visión del mundo, a lo largo del tiempo se ha forjado eficazmente una memoria colectiva, memoria no sólo en un sentido mental —con una función exclusivamente psicológica e intelectual que se manifiesta en el recuerdo y la tradición oral—, sino también en un sentido corporal, que se expresa en una compleja gestualidad aprendida y repetida en la duración histórica. Sería absurdo pretender fechar "el origen" de los símbolos que constituyen la memoria colectiva pues, como afirma Eliade, el pensar simbólico es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo —prosigue— revela los aspectos más profundos de la realidad que escapan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos y mitos no son creaciones irresponsables de la psique; responden a la necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser (Eliade, 1983, *apud* Glockner: 2001). No obstante, a fin de contextualizar históricamente los rituales a los que voy a referirme, debo decir que esta visión del mundo se nutre de vigorosas corrientes religiosas,

> la judeocristiana y la mesoamericana. De ellas provienen sus imágenes y sus símbolos, su gestualidad ritual y sus mitos, muchas veces mostrando profundas semejanzas que propician su sincretismo. "Es el costumbre" es la respuesta que se emplea en los pueblos para dar cuenta de por qué las cosas se hacen como se hacen y no de otra manera. La sustancia de esa costumbre es memoria colectiva en ambos sentidos, mental y corporal. La sustancia es tradición, es decir, dar la integridad del pasado en la integridad de una costumbre presente. Digo integridad no en un sentido de pureza intemporal y ahistórico, lo cual es absurdo e irreal, sino integridad en tanto un acto completo. Pero ¿en qué consiste la integridad de la tradición, en qué reside todo aquello que lo completa, que le da sentido y coherencia?: reside en lo sagrado. (Glockner, 2001: 302-303).

Con lo anterior, queda claro el conocimiento histórico contenido en la memoria colectiva de la tradición y "el costumbre" y, en específico, de las danzas rituales indígenas de la Huasteca potosina, recreadas en ceremonias rituales, como una estrategia para asegurar su sobrevivencia como grupo de una tradición cultural propia.

Es claro que la elaboración y transmisión de la memoria colectiva ha sido la clave para lograr la preservación de su cultura. Con respecto a esto, Enrique Florescano subraya la importancia de la memoria cuando afirma que "se trata de una memoria deliberadamente instruida para acumular experiencia humana y transmitirla con precisión a generaciones posteriores. Para cumplir ese cometido, la memoria de los pueblos de Mesoamérica envolvió su mensaje en la sencillez del lenguaje oral, en la belleza del lenguaje corporal, en las luces de la escenografía y el sonido de la música" (1999: 15).

Con respecto a esta memoria histórica, G. Giménez sostiene que "la memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Existen instituciones, espacios y gestos en la memoria" (*apud* Barrientos, 2001: 160).

En nuestro caso, esto se presenta en la permanente actualización de la tradición cultural y dancística en la Huasteca potosina, mediante la cual se efectúa la transmisión de sus conocimientos dancísticos-musicales y las prácticas específicas de una generación a otra entre músicos y danzantes, quienes actúan como "los contenedores estratégicos que conforman la memoria colectiva cuya transmisión es indispensable para la vida ritual" (2001: 160).

Bibliografía

Alcorn, Janis B.
1984, *Huastec Mayan Etnobotanic,* Austin University de Texas Press.
Baéz-Jorge, Félix
1988, *Los oficios de las Diosas*, (*Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México),* México, Universidad Veracruzana.
1998, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana.
Baéz-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez
2001, "Tlacatecólotl señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 391-451.
Bonfil Batalla, Guillermo
1990, *México profundo. Una civilización negada,* México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Barrientos López, Guadalupe
2001, *El Cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Ritual y reproducción de mazahuas y otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca,* tesis de Maestría de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
Bricker Reifler, Victoria
1993, *El Cristo Indígena, El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas* (trad. de Cecilia Paschero), México, Fondo de Cultura Económica.
Broda, Johanna
2004, "Introducción", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, unam, pp.15-32.
1996, "Paisajes rituales del Altiplano Central", en *Arqueología Mexicana: Los dioses de Mesoamérica*, vol. IV, núm. 20: 40
1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica,* México, Instituto de Investigaciones Históricas, unam, pp. 461-500.
Broda Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)

2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas, Colección de los pueblos indígenas de México,* México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge

2001, "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 165-238.

Carrasco, Pedro y Johanna, Broda

1978, "Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología", en P. Carrasco y J. Broda (eds.) *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, CISUNAH, pp. 219- 255.

Fernández Acosta, Nefi

1982, "El D´ípak. El cultivo del maíz en la Huasteca Potosina. Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí", en *Nuestro maíz. Treinta monografías populares,* vol. 2, México, Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública, pp. 7-30.

Florescano, Enrique

1981, *Memoria Indígena*, México, Taurus.

Glockner, Julio

2001, "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatépetl", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 299-334.

Good Eshelman, Catharine

2007, "Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural", en *Mirada Antropológica*. Revista del cuerpo académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, núm. 6, México, Puebla, pp. 11-29.

2004a, "Reflexiones finales", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, pp. 439-454.

2004b, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, pp. 153-176.

2001, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión artística de los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Catharine Good, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, pp. 239-298.

2001a, "Oztotempan: el ombligo del mundo", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH, INAH, Conaculta, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 375-393.

1993, Work and exchange in Nahuatl society: Local values and the dynamics economy, tesis doctoral, The Johns Hopkins University, Baltimore.

Hernández Alvarado, José Bardomiano

2007, *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza,* tesis para optar por el título de Licenciado en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Hernández Azuara, César

2011, *Danza y música en la vida ritual de comunidades indígenas de la Huasteca Potosina. Estudio etnohistórico de las danzas de Tzacamson y Pulikson*, Tesis para optar el título de Doctor en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2007, "La danza como ofrenda en los rituales agrícolas entre los nahuas de la Huasteca hidalguense y veracruzana", en Catharine Good Eshelman, y Alejandra Gámez Espinoza (coords.), *Mirada Antropológica. Revista del cuerpo académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP*; Nueva Época, núm. 6, Puebla, México, pp.117-138,

2004, *Danzas del costumbre como ofrenda ritual. Reproducción cultural de cuatro comunidades nahuas de la Huasteca,* tesis para optar por el título de Maestro en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2003, *Huapango. El son huasteco y sus instrumentos en los siglos XIX y XX,* México CIESAS, Colsan, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Kirchhoff, Paul

1983, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales, Suplemento de la Revista Tlatoani*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

López Austin, Alfredo

2004, *Cuerpo humano e ideología*, t. I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam.

López Austin, Alfredo

2003, *Los mitos del tlacuache,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam.

2001, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, pp. 47-65.

2000, *Tamaoanchan y Tlalocan,* México, Fondo de Cultura Económica.

Ochoa, Ángela

2003, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", en *Estudios de Cultura Maya*, México, pp. 73-93.

Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez

1996-1999, "Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huaxtecos", en *Anales de Antropología*, vol. xxxiii, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam.

Ochoa, Lorenzo

1991, "Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca", en *Anales de Antropología,* núm. *28* Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, unam, pp. 205-240.

Rappaport, Joanne

1988, *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Nueva York, Cambrigde University Press.

Sandoval, Annette

1997, *El directorio de los santos. Guía para reconocer a los santos patronos,* México, Aguilar.

Tapia Zenteno, Carlos

1985, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos,* Estudio bibliográfico y notas de Rabel Montejano y Aguiñaga (facs.), México. Edición de René Acuña, unam, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Valle Esquivel, Julieta *et al.*

2003, "Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán. El territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca", en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo II, México, pp. 162-219.

Matriz ritual en torno a la bendición de semillas en Pocohil Chichicastenango, Guatemala

Alba Patricia Hernández Soc[1]
UNAM, ENAH, CEICUM

Este trabajo aborda la bendición de semillas en el cantón de Pochil, Chichicastenango, Guatemala, donde diversos sujetos sociales interactúan en una matriz ritual:[2] la comunidad, el ritualista conocido como Chuch Kajaw, los santos católicos y el paisaje ritual son centrales para esta celebración.

Del mismo modo que a lo largo de Guatemala, en Pocohil está presente la incursión de nuevos grupos religiosos que ha desplazado feligreses de la iglesia católica, mientras que los pocos que permanecen también dicen pertenecer a "el costumbre". Año con año, celebran la bendición de semillas de maíz, fríjol, chile manzano y de frutos como la manzana y la ciruela. El acto se efectúa en marzo, por espacio de cuatro días consecutivos, donde el Chuch Kajaw o *Aj'kij* —que es el contador de los días— realiza diversos rituales. A la comunidad también hacen su arribo los santos católicos de las cofradías de Santo Tomás y Santiago; asimismo, llega el cura de la iglesia de Chichicastenango para oficiar una misa. Al concluir el acto litúrgico, los habitantes asciendan a su cerro Pocohil para continuar con los rituales.

En este texto, nos proponemos concatenar a los diversos sujetos sociales en torno de la bendición de semillas dentro de una matriz ritual. Con este fin, el trabajo se ha divido en tres apartados: *1)* introducción a la co-

[1] Maestra y doctorante en Historia y Etnohistoria por la ENAH, profesora del sistema de Universidad Abierta de la UNAM, miembro fundador del CEICUM y editora de la revista *KinKabán*.

[2] La *Matriz ritual* es mencionada por Early, cuando refiere que "los rituales y sus explicaciones dentro de la visión maya del mundo conforman una matriz ritual" (2011: 3). De acuerdo con el autor, son diversos los sujetos sociales que la conforman, desde los ritualistas, el párroco y las múltiples formas de expresión de la comunidad. Por lo tanto, nos apoyamos en la designación de la Matriz ritual para el caso de Pocohil, ya que proponemos que todos los actores están interconectados para un bien común en torno del maíz.

munidad, donde se aborda su ubicación, sus formas de trabajo, migración y religión; *2)* se presenta información etnografía sobre la bendición de las semillas y, a la par, se intercalan conceptos que refuerzan nuestro objetivo; y *3)* se presentan las conclusiones.

Pocohil, lugar enclavado en las montañas de Chichicastenango

Pocohil es un cantón enclavado en las montañas de Chichicastenango, que pertenece al Departamento del Quiché. El lugar tiene una altura de 2 388 m sobre el nivel del mar, y sus coordenadas son 14º 55' 0" y 91º 07' 6". Su población, maya-quiché, se estima aproximadamente en 4 000 habitantes. El lugar es de clima frío y como en el resto del país, hay dos estaciones; la de secas y la de lluvias. La primera comprende de noviembre a abril y la segunda de mayo a octubre, por lo que la siembra es de temporal.

En cuanto a sus límites geográficos, al norte colinda con Chijtinamit y Paquixic; al Sur, con Chucojom, al Este con Pachoj y Chilima, y al Oeste con Pocohil II 1er y 2do centro y Patzibal (mapa 1). Según información de la Alcaldía Indígena de Chichicastenango, 25 % de la población de Pocohil ha migrado a Estados Unidos de Norteamérica o la costa de país, de forma temporal. Actualmente, la mayoría de los migrantes lo hace a Estados Unidos, de forma "temporal o definitiva, calculándose que 1.2 millones de guatemaltecos radican en ese país, es decir, alrededor de una décima parte de la población guatemalteca" (Elías, 1997, en Tobar, s/f: 29). El resto de la población de Pocohil se dedica a la siembra de maíz, fríjol, haba, arveja china y papa, entre otros. También ha sembrado árboles de manzana, ciruela, aguacate y durazno; durante la cosecha, los llevan a vender al mercado de Chichicastenango, los jueves y domingo.

La mayor población que migra son los hombres; su principal destino es Estados Unidos. Las mujeres que continúan viviendo en el poblado se dedican a la agricultura y a artesanías, como la confección de sombreros de hilo o morrales tejidos con aguja croché; también elaboran huipiles y fajas que entregan en los almacenes de Chichicastenango. Por cada sombrero tejido, se les paga cinco quetzales, un equivalente a diez pesos mexicanos; los huipiles, cuya elaboración se lleva un mes, son comprados entre 300 y

500 quetzales. Algunas reciben remesas, mientras que a otras nos le llega ya esa ayuda.

La migración ha sido una constante en la historia de Guatemala debido al monocultivo; sin embargo, como menciona Cambranes, el inicio de la plantación moderna comenzó a mediados del siglo XIX, cuya producción de café y azúcar constituye uno de los cultivos que trajo a este país el despojo de tierras y la concentración de mano de obra barata. “Pese a que desde la segunda mitad del siglo XIX la caficultura llegó a ser la actividad económica que más coadyuvó a transformar la vida social y política del país, los trabajadores rurales apenas han probado ingresos suficientes para no morirse de hambre” (Cambranes, 1985: 38). Hasta hoy, la migración continúa hacia las plantaciones de azúcar y café, donde los jornaleros no han mejorado en nada sus condiciones de trabajo. Otro hecho relevante de migración se vivió en 1980, durante el mayor auge del conflicto armado del país, siendo la zona fronteriza con México espacios para los refugiados. Después de los acuerdos de Paz de 1996, muchos guatemaltecos regresaron, pero ya no a sus lugares de origen.

Otro acontecimiento en la historia de Guatemala es la incursión de diversos grupos religiosos. En Pocohil hay seis iglesias evangélicas y sólo diez familias pertenecen a la religión católica; son quienes realizan *el costumbre* de la bendición de semillas. Este fenómeno no es nuevo en el país; a partir de los sesenta del siglo pasado, llegaron a compenetrarse en el territorio. Cantón Delgado hace un análisis profundo sobre esta transformación religiosa.

> El cambio propiciado por el avance de las conversiones se deja sentir en la estructura y organización social, en la actitud de los papeles productivos, en el sistema de autoridad, en las relaciones comunitarias, en la estructura familiar y el reparto de funciones entre los géneros, en las relaciones ecológicas, etc. La razón es doble: en primer lugar, la transformación propiciada no es sólo religiosa, ya que involucra la vida completa del converso, que ahora se considera “una nueva criatura separada del mundo”. En segundo lugar, aunque pudiésemos concebir la transformación de índole exclusivamente religiosa, al situarnos en el contexto de las comunidades indígenas del Occidente de Guatemala y Sur de México, habremos de tener en cuenta que en la cosmovisión mesoamericana la experiencia religiosa […] impregna profundamente todos los órdenes de la vida comunitaria (1998: 121-122).

Este hecho que refiere Cantón se vive también en Pocohil, con una mayor cantidad de iglesias evangélicas que todos los martes y jueves predican la palabra de Dios a lo largo del día y con altas bocinas, con el objetivo de ampliar el número de fieles.

Los pobladores recuerdan que, en la bendición de semillas, toda la comunidad subía al cerro de Pocohil y por cuatro días realizaban esta celebración; sin embargo, durante el conflicto armado del país (1960-1996), cuyo mayor impacto ocurrió en los ochenta, se dejó de asistir al cerro, al mismo tiempo que diversos grupos religiosos se han instalado en el pueblo, reconfigurando las relaciones sociales.

Las personas que profesan la fe católica hacen *el costumbre*, que consiste es practicar los rituales llamados *Kotzij, Tojik o Mesha*, cuya traducción corresponde a "flor", "pago" o "mesa", respectivamente. Son realizados por *un contador de los días*, conocedor de la cuenta de 260 días, llamado *Cholquij* o *Tzolkin*. En la región, el ritualista es llamado *Chuch Kajaw* que, traducido al español, es "padre/madre"; mediador con el Ajaw, también recibe el nombre de *Aj Kij,* que es la persona del "tiempo, del sol o del día".[3]

De acuerdo con Bunzel, 1981; Cabarrus, 2006; Colby, 1986; Deuss, 2007; La Farge, 1997; Piazza, 2012; Schultze- Jena, 1954; Tedlock, 1982; Watanabe, 2006; Wilson, 1999, entre otros, este especialista es conocedor de la cuenta de los 260 días, donde el cómputo del tiempo se va concatenando al combinar 13 números y 20 días; otros manejan el calendario Haab, que tiene 18 meses con 20 días diferentes, con un resultado de 360 días, más 5 días denominados *Wayeb*; en esta cuenta existen 4 cargadores que se turnan en ciclos de 4 años. Este ritualista también interpreta sueños, cura enfermedades, consulta el Tzité *(Erythrina coralloides*), realiza ceremonias en lugares sagrados como cuevas o cerros, bendice semillas, resuelve problemas familiares —es *un decantador de emociones*—, está a cargo de cofradías que resguardan algún santo católico, otros están insertos en la vida política para la reivindicación de los derechos de los pueblos

[3] En el *Popol Wuj*, relata la creación de los hombres de lodo, que no eran lo que los dioses deseaban, por lo cual decidieron formar otros de madera, pero antes consultaron a Xpiyakok e Ixmukane: "Deidad del amanecer, Deidad del anochecer, que consulten la cuenta de los días, la división de las semillas, se [dijeron a sí mismos el Creador el Formador. (2011: 12). Colop aclara que "aquí se está haciendo referencia a la función de Xpiyakok e Ixmukane como *ajq'ojab* o guardadores primigenios de la cuenta de los días, y la utilización del *tz'ite'* como medio de adivinación". (2011: 207). En esta pequeña nota, puede apreciarse el papel fundamental que tuvieron los contadores de días para la creación de la humanidad.

indígenas, apoyan al Estado u ofreciendo sus conocimientos a extranjeros que buscan adentrarse al mundo maya. En la actualidad, este sujeto social tiene un papel importante no sólo en el plano local, comunitario o privado, sino también en la esfera de lo público.

En Pocohil, el *Chuch Kajaw* realiza rituales de casamiento, para un recién nacido, para la pedida de una novia, en la resolución de problemas familiares, el diagnóstico de enfermedades, entre muchos más. Para la bendición de semillas, la presencia del *Chuch Kajaw* es vital, ya que integra una relación de reciprocidad con los númenes católicos y la naturaleza.

Primer día: arribo del Tzijolaj

El inicio de los preparativos comienza un año antes, cuando se designa la cooperación que darán los miembros de la Junta Directiva para la bendición de semillas. Con el dinero recaudado, se compra una res, maíz, fríjol, azúcar, café y demás alimentos que convidarán a lo largo del evento. Un día antes, matan una res y cuelgan la carne en la cocina para que las mujeres la cocinen durante los cuatro días de la celebración.

A tempranas horas del primer día, los hombres se dirigen a pie hasta Chichicastenango a traer a un personaje central llamado *Tzijolaj*.[4] El Tzijolaj es la imagen de un hombre pequeño que está montando a un caballo blanco; tiene unos ojos enormes pintados de azul y un morral de cuero donde alberga monedas de plata, que le colocan alrededor de su cuerpo. Los únicos que pueden danzar con el Tzijolaj son hombres que nacen en un día Kej,[5] "caballo" o "venado". Así es como los pobladores explican la

[4] El *tzijolaj* también es conocido como *Tekose'en o Tekomoos*, es decir como *Diego ladino*. Se cuenta que este Diego ladino regalaba dinero a los habitantes de Joyabaj y por eso se colocan monedas de plata a su alrededor, sujetas a un cordel. Este personaje ocupa un papel central durante la fiesta patronal del pueblo, la cual se efectúa del 5 a 22 de diciembre. El Tzijolaj se coloca afuera del campanario de la iglesia y se baja hasta el último día de la celebración. Refieren que sólo los hombres nacidos en el día Kej del Tzolkin lo pueden cargar. "La fiesta de Santo Tomás se celebra entre los días 18 y 21 de diciembre y es cristiana, pero la figura de Tzijolaj se remonta aparentemente a tiempos prehispánicos (aunque sin el caballo). Actualmente, es el patrono de los coheteros, y se supone que representa al mismo Santiago. Es una pequeña figura de un hombre a caballo que, después del desfile de Santo Tomás, San José y San Sebastián, llevadas en andas adornadas con florecitas y pequeños espejos centellantes, sube y baja por un cordón atado al campanario de la iglesia, sin jamás alcanzar el cielo y la tierra" (Martín, 1996: 312).

[5] León Chic hace una referencia a los atributos de las personas nacidas en el día Kiej: "Simboliza la sensibilidad en la mujer y el hombre. Dueño de la autoridad, de la capacidad intuitiva; espíritu de la sabiduría y de la esencia de la vida. capacidad orientadora y solidaria al servicio de la familia y la sociedad que Ajaw ha

relación de los danzantes y el Tzijolaj. En este grupo de hombres, hay uno al que se conoce como *Aj Patan*[6] y es el único que entabla un diálogo ritual con el Chuch Kajaw.

Para la celebración, se acondiciona un salón de clases de la única escuela primaria ubicada en el cantón. Ahí instalan al Tzijolaj en una mesa y le colocan una vela blanca y un poco de aguardiente en un vaso y sal en un plato. Mientras tanto, el ritualista solicita que se deshojen flores y pide a su esposa que sahume el lugar. Él comienza con el conteo de la ofrenda donde pide por el poblado, los marimbistas, la cocina, la cantina y baile del convite:

> Dios aquí estamos para respetarte, venimos sin malicia. Esto es para nuestra vida, es para nuestro negocio, es para nuestra salud, es para nuestra siembra. Aquí venimos. Muchas gracias porque nos dejas venir aquí, a esta tierra, a estos árboles, a este lugar; es para nuestro corazón, es para vivir. ¡Dios!, que no haya malas personas, que no se vaya a caer nadie, que no vaya a golpear nadie, que no venga el mal. Dios, ayúdanos. ¡Dios!, cuida al que viene de viaje, que pueda llegar a su casa; ayuda a los que vienen lejos, a los que no vienen. ¡Dios!, pasen, pasen, pasen. Aquí te doy 100 candelas para el pueblo; aquí te doy 50 candelas para la marimba para que toquen bien y no pase nada, que no se caigan, que no se peleen. Eres gran fuerza; entra, ¡Dios! Aquí te doy 20 para la chirimía y el tambor; aquí te doy 20 candelas para la cantina, para que venga gente, aquí te doy 8 para la cocina que no se rompa nada, que no se queme nada, aquí te doy 100 para el convite que todos bailen, que no se caigan, ¡Dios! (10 de marzo, 2012)

Una vez concluido el conteo de las velas, se colocan encima los pétalos para dar inicio al Kotzij, es decir *la flor* o *el pago*. Diversos estudios sobre el conteo de las ofrendas (Broda, 2009; Dehouve, 2007; Juárez-Becerril, 2011; Gómez Martínez, 2012, entre otros) muestran un mundo interconectado, donde la plegaria, la disposición de la ofrenda, el uso de ciertos aromas, colores y el número tienen un papel relevante para completar un diálogo[7]

---

puesto en la persona nacida en este día" (2003: 35). Como se había mencionado líneas arriba, son múltiples los estudiosos que se han acercado para abordar el tema del ritualista o del conocimiento del Tzolkin.

[6] De acuerdo con el diccionario *K'iche'*, puede escribirse Ajpataan o Wajpataan (1996: 7).

[7] Referimos el diálogo como el proceso en que se crea y recrea un mundo a partir de una praxis construida históricamente, donde los hombres y las mujeres "han adquirido la capacidad de transformar el mundo, de otorgarle significado" (Freire, 1990).

entre las potencias naturales[8] y el hombre. El conteo de las ofrendas complementa el mundo; al llamar y ofrecer la cantidad de velas se asegura un mundo donde no falte nada ni nadie.[9]

Una vez concluido el conteo de las velas, comienzan las plegarias entre el Aj Patan y el Chuch Kawaj, acompañadas de una continuidad de palabras que aseguran un mundo completo. Esta forma de rezo es conocido como *difrasismo*. De acuerdo con Montes de Oca, en la ritualidad existe un discurso lingüístico que dista de los eventos del acontecer diario, el cual tiene una estructura que es relegado a un conocimiento restringido y que manifiesta una relación entre el habla y las relaciones jerárquicas de una comunidad.

> La asignación de sentido a los disfrasismos no es al azar; está basada en la experiencia cotidiana y no se trata en realidad, de combinaciones inesperadas, como se sugiere en diversas teorías de la metáfora [...] La recuperación de las características formales también es importante porque así es posible distinguirlos de las llamadas frases formulaicas. Al mismo tiempo, ubica a los disfrasismos como parte activa de la lengua, ya que no sólo presentan una estructura base, sino que pueden ser objeto de flexiones y derivaciones, al igual que cualquier otra forma léxica (Montes de Oca, 229).

El lenguaje ritual entre el Chuch Kajaw y el Aj Pat sólo se emplea para la apertura de un mundo sacralizado donde piden a las potencias naturales el permiso para el evento de la bendición de semillas. Esto se hace en presencia del Tzijolaj, a quien se le da bebida alcohólica tanto a él como al caballito, mientras la habitación se llena de las esencias del copal. Finalizan con el discurso y comienzan con la danza ritual; los hombres se turnan y

[8] Nos apoyamos del término propuesto por Dehouve respecto a las potencias naturales donde señala que en "las ceremonias están dirigidas hacia unos seres que reciben por parte de los antropólogos el nombre de *dioses* o *deidades*. Estos términos, discutibles, toman su raíz de manera indebida en el politeísmo del Viejo Mundo. Más falso aún sería llamarlos *seres sobrenaturales,* pues, precisamente, muchos de ellos encarnan los elementos naturales, como el Fuego, la Tierra entre otros. El término más adecuado parece ser el de *potencias*" (Dehuve, 2007: 48).

[9] La importancia de los números se da en diversos aspectos de la vida comunitaria. Por ejemplo, para pedir a una novia, los habitantes refieren que se hace por tres ocasiones y que en cada una se lleva una cantidad de 60 trozos de carne de res de un tamaño específico, así como 100 panes, los cuales entregan a los padres de la novia. En las primeras tres ocasiones, sólo se reciben los alimentos, pero aún no hay compromiso oficial para el matrimonio, sino sólo hasta la tercera ocasión en la que ambas familias se reúnen para dar inicio a los preparativos de la boda.

al compás del tambor y la chirimilla, danzan con el Tzijolaj. El ritualista prende las velas que con anterioridad contó, y reanuda sus plegarias hasta entrada la noche.

El segundo día: Santo Tomás y Santiago

Antes de despuntar la aurora, las mujeres comienzan los preparativos en la cocina; este día, elaboran tamales hechos con masa de maíz, sin ningún condimento, sólo envueltos en hojas de un árbol llamado *Rej*,. Sobre el fogón, se prepara el café y el desayuno para el Chuch Kajaw, el Aj Patan, los danzantes, los músicos y todos los acompañantes. A las ocho de la mañana, realizan un *Kotzij* en el patio de la escuela. El ritualista dibuja con azúcar un círculo que divide en cuatro; en cada espacio coloca un punto de azúcar, encima pone copal, más azúcar de colores, flores y velas. Al comenzar a quemarse la ofrenda, pide por un buen viaje a Chichicastenango.

La disposición de la ofrenda puede interpretarse como un cosmograma, es decir, como un "simbolismo cosmológico" (Broda, 2009: 54). Esta representación de los cuatro puntos cardinales tiene una connotación simbólica respecto a la creación del mundo y sus cuatro direcciones. Al concluir el ritualista, los danzantes del Tzijolaj queman una *canasta*[10] de cohetes en el patio. En seguida, se parte a dos cofradías ubicadas en el poblado de Chichicastenango. Hombres, mujeres y niños emprenden la caminata entre las montañas y senderos en compañía de la música del tambor y la chirimía. Al llegar a la cofradía de Santiago, el cofrade recibe a los asistentes y entabla con el Chuch Kajaw un intercambio de plegarias. El Tzijolaj está frente a estos dos hombres que le vierten constantemente aguardiente.[11] Cuando concluyen las plegarias, sacan a Santiago de la casa de la cofradía y lo colocan en un anda adornada con tiras de papel. Se ofrecen danzas y queman diversos cohetes. Los habitantes de Pocohil cuentan que llevan a Santiago al poblado para pedirle que no destruya el maíz con su caballo. Bunzel, refiere lo que los habitantes cuentan respecto del 25 de julio, para la celebración de Santiago:

[10] La canasta es un armazón en forma de rueda confeccionada con varas de bambú; ahí se colocan cohetes amarrados, que se prenden cuando el danzante ofrece sus pasos, mientras en la otra mano sostiene al Tzojolaj.

[11] En este diálogo ritual, se emplea nuevamente el difrasismo.

> El significado de este día es pedir perdón a Santiago, para que la milpa no sea botada por el viento. Además, pedimos a Santiago caballos y pedimos perdón para que el murciélago no se coma a los caballos, y que de noche no caigamos en mano de los ladrones.
> Santiago está en una casa particular en el monte. También vamos allí para pedir perdón a Santiago. Allí hacen atole para los que puedan venir, y todos dejan sus contribuciones. El santo entra en la iglesia el 24 para oír misa el 25, y después sale en la procesión. El dueño de la casa paga la misa y todos los gastos. Sus amigos le ayudan.
> Nuestros antepasados decían que Santiago tenía dos hermanas. Cumaryá y otra, cuyo nombre ya no sabemos. Ellos dicen que Santiago preguntó a su hermana: ¿Cuándo es mi día? y ella le dijo: "Ah, todavía falta mucho". Ella le dijo esto porque no quería decirle la verdad y que él saliera, porque dañaba mucho a la milpa, yendo por los alrededores montado sobre su caballo cuando salía. Y así ella no le quiso decir cuando llegó su día, porque no quería que él saliera. Y después le dijo: "Ah, tu día ya pasó". Por eso, rezamos a Santiago para que no dañe la milpa (1981: 96).

Después de colocar a Santiago en su anda, se continúa hacía la cofradía de Santo Tomás, donde se realizan las mismas acciones, como las efectuadas en la cofradía de Santiago.

Santo Tomás mide como metro y medio de alto; en su mano derecha, tiene a un niño Dios[12] de aproximadamente treinta centímetros de alto, bellamente adornado con ropas, un tocado de plata y es la imagen peregrina. Siempre que sale de la cofradía, un miembro de la congregación lo acompaña y custodia; él es el único que puede tomarlo con las manos. La imagen también carga con velas de sebo, que algunos pobladores de Pocohil compran durante la bendición de semillas.[13]

---

[12] El niño Dios no es propiamente la imagen de un niño, pues tiene barba; está envuelto en una tela especial, desde los pies hasta la cintura. De pie, está ataviado con ropas de las que cuelgan hilos; tiene un tocado de plata en la cabeza. Sus dos brazos están de frente con el dedo medio e índice juntos, donde se le colocan billetes de diversas denominaciones. En el cantón de Pocohil, sólo el Chuch Kajaw y el Aj Patan pueden tocarlo.

[13] "En la cofradía de Santo Tomás, grandes candelas de sebo están encendidas contantemente, día y noche. Se dice que él tiene hambre de candelas y que castiga a sus mayordomos si no se las dan, así como que toca en la puerta del cuarto para despertar a los mayordomos, si las candelas se caen durante la noche. El cuarto permanecerá así durante un año, abierto a diario, como lugar de veneración para la gente, adonde ella viene a encender sus candelas y pedir favores" (Bunzel, 1981: 211). Cuando se estuvo en la cofradía de Santo Tomás, pudo apreciarse esto que Bunzel refiere: una cantidad constante de personas llegaba, se arrodillaba e iba pidiendo favores o agradecía a Santo Tomás; después, prendía sus velas y las colocaba frente al santo. La habitación estaba adornada con luces de colores, sonido de pájaros artificiales y copal e incienso. En la parte de arriba, podían apreciarse candelas de sebo de aproximadamente 20 cm de alto, con

Una vez que se tienen a los dos santos de las cofradías, los pobladores de Pocohil acuden a la iglesia de Chichicastenango. Afuera del recinto, el ritualista junto a los habitantes de Pocohil, se arrodillan en cuatro direcciones en sentido levógiro. Mientras, se continúan las danzas acompañados por el sonido del tambor, la chirimía y la quema de cohetes. Después, acuden a la Capilla del Calvario y efectúan los mismos actos. Al concluir, regresan caminando a Pocohil. A lo largo del camino escarpado, los hombres se turnan para cargar a los santos; la música del tambor y la chirimía acompañan este andar. Antes de arribar a la comunidad, un grupo de marimbistas los espera y, al verlos, comienza a tocar sus melodías. Para continuar con la peregrinación, cargan la marimba y van detrás de los santos tocando el instrumento hasta que llegan al patio de la escuela. Bajan las imágenes y rezan un Padre Nuestro y un Ave María; a continuación, van al salón de clases, donde hay hojas de pino en el suelo, y en una mesa colocan a los santos, sobre los cuales entrelazan mazorcas blancas, amarillas, rojas y azules. También hay canastas con fríjoles, manzanas, chiles, naranjas y flores. Cuando una familia llega con sus semillas, se arrodilla frente a los númenes católicos y entrega al Chuch Kajaw velas grandes de color blanco o amarillas; el ritualista las pasa sobre la cabeza, los hombros y pies de las personas, y pregunta el nombre de la familia y solicita a los santos, la protección para sus feligreses.

Las familias de Pocohil o de algunas aldeas vecinas[14] llegan conforme pasa la noche. El piso va llenándose de velas amarillas y blancas. En tanto, se ofrecen alimentos a los visitantes, y los danzantes continúan con sus pasos para los santos católicos.

Tercer día: el sacerdote de la iglesia y el cerro Pocohil

Al amanecer, realizan un ritual por el Chuch Kajaw, se queman cohetes y se continúa con las danzas con el Tzijolaj. Al mediodía, colocan en el patio de la escuela hojas de pino y sobre ellas canastas llenas de mazorcas con

un valor de Q20.00 cada una.

[14] Algunas aldeas han dejado de celebrar la bendición de semillas, ya sea por problemas internos o por los cambios de religión. En Pocohil, por ejemplo, los evangélicos realizan su bendición de semillas, pero sin la presencia del Chuch Kajaw, los santos católicos y sin ir al cerro. Ofrecen un culto con música y plegaria y las personas llevan sus semillas; al finalizar, las cestas son devueltas a sus respectivos dueños.

velas que son prendidas mientras se espera al párroco. En una mesa están los santos católicos ataviados con mazorcas.

Al llegar el cura, el Chuch Kajaw, los danzantes, los Aj Patan y los pobladores se congregan para escuchar la misa que se oficia en k'iche'. Antes de concluir, él bendice las semillas y un danzante toma al Tzijolaj y baila con él y quema un canasto de cohetes. Y los pobladores van con el cura para agradecerle. Los santos y las semillas regresan al salón de clases y comienzan a llegar personas con sus velas y semillas. Los marimbistas tocan en el patio de la escuela y los bailadores del convite bailan al compás de la música; algunos van disfrazados de payasos, héroes o animales. En la cantina, se vende cervezas. Cerca de este lugar hay una mesa con algunos integrantes de la junta directiva; ellos anotan en un cuaderno el nombre de las personas que han cooperado económicamente. Hay quienes dan 20, 50, 100, 500 quetzales; este dinero les ayuda a sufragar los gastos de la celebración. A cambio, los contribuyentes bendicen sus semillas, comen, bailan y escuchan sus nombres por la radio comunitaria de Chichicastenango, que transmite los pormenores de esta celebración.

Por la tarde, el Chuch Kajaw, los danzantes, los Aj Patán, tamboreros, los de la chirimía y algunos pobladores van al cerro Pocohil para continuar con el ritual de bendición de semillas. El cerro tiene una altura de 2 545 m sobre el nivel del mar, con una coordenada N: 14^{0} 55' 25.4", y O 91^{0} 07' 43.1. "Cuentan los habitantes que en su interior hay muchas riquezas, entre ellas dinero." Esta asociación se da por el vocablo Pok, que en Kiché significa "dinero". Por su parte, la alcaldía indígena refiere que *poq'* es provocar, mientras que *il* refiere a los pecados cometidos. Entonces, el nombre de la montaña, es "sacar desde lo profundo las malas intenciones por pecados cometidos". Aparte de considerar al cerro como portador de riquezas o eliminador de los pecados, también acuden a él para pedir por los migrantes que van hacia Estados Unidos o para la resolución de problemas familiares, económicos o de salud.

En la cima del cerro hay cuatro espacios delimitados donde están diversas cruces; en el altar principal hay tres cruces donde colocan al Tzijolaj y a su alrededor velas. Ahí el ritualista realiza una plegaria para pedir por el

poblado y por las semillas del maíz.[15] Al concluir, los danzantes acompañados con la música del tambor y la chirimía vuelven a ofrecer sus pasos y a quemar más canasta de cohetes. Después, descienden por un costado del cerro y acuden a un árbol sagrado que tiene unas enormes ramas entretejidas. Nuevamente, el ritualista coloca al Tzijolaj en un altar que está a los pies del árbol, prende velas a su alrededor y crea con azúcar un cosmograma donde coloca copal, velas, incienso, y continua con su plegaria. Va sahumando el lugar y los danzantes toman al Tzijolaj para seguir con sus pasos. Al concluir, regresan al poblado, con la certeza de que todo irá bien, porque cumplieron con *el costumbre*.

Por la noche, prosiguen con las danzas con el Tzijolaj; el salón se impregna con el olor del copal, las velas van alumbrando a los visitantes, y los santos católicos continúan con su participación activa para ofrecer todo tipo de ayuda a sus fieles devotos.

Cuarto día: devolución de los santos y el regreso a casa

En el último desayuno, sólo quedan los organizadores de la celebración; al concluir con los alimentos, emprenden el viaje hacia Chichicastenango para devolver a los santos católicos a sus respectivas cofradías. Antes de partir, el especialista, el Chuch Kajaw, efectúa un último ritual en el patio de la escuela: quema velas, copal y azúcar en señal de agradecimiento por la bendición de semillas. Cuando llegan a la casa de la cofradía de Santiago, entablan un diálogo con el cofrade y el ritualista, siempre con la presencia del Tzijolj, a quien por varias ocasiones se vierte aguardiente. Se entrega al santo para continuar hacia la cofradía de Santo Tomás, donde realizan estos mismos actos.

[15] En 1931, Schultze-Jena señaló que Pocohil, *pokojil,* era uno de los lugares más venerados cerca de Chichicastenango. "En su cima, rodeado de una milpa, se encuentra el adoratorio. Se llega por unos escalones pequeños siempre adornados con hojas de pino y flaqueados de piedras tajadas a una especie de altar donde se ofrecen las candelas y las flores" (1932: 45-46). En 2012, hay una construcción de concreto y un techo para la zona de los cuatro altares y otros dos pequeños construidos afuera del techo puestos en pedestal; sin embargo, también se hacen quemas de ofrendas en el suelo, como el realizado por la esposa del Chuch Kajaw. Los habitantes mencionan que ellos hicieron la construcción para protegerse de las lluvias. A su alrededor, ya no se ven milpas, todo está lleno de árboles de pino; no obstante, ahora hay una antena para los celulares. Por su parte, Carmack menciona que posiblemente el nombre prehispánico de Pokojil haya sido Chi Kab'awilanik ("lugar para adorar al ídolo de piedra"), el cual fue conquistado por los k'ich'e bajo el dominio de los Nima K'iche', siendo este lugar, un remanente al culto a la piedra sagrada (2001: 235).

Entregadas las divinidades, la gente regresa a Pocohil. Las mazorcas bendecidas se mezclan con el resto de las semillas del maíz, para después sembrarlas en los campos de cultivo en abril. El Chuch Kajaw volverá a subir el cerro Pocohil —sin la presencia de la comunidad—, para terminar el ciclo del ritual. Los miembros de la mesa directiva se preparan para el próximo año y para continuar con *el costumbre* de la bendición de semillas.

Conclusión

En Guatemala, hay dos estaciones climáticas: la seca, llamada *verano,* va de noviembre a abril, mientras que el *invierno* va de abril a noviembre. En Pocohil, la bendición de semillas se hace justo antes de terminar la época de verano, es decir la época de secas. En palabras de Broda, "el cultivo del maíz, producto de la milenaria tradición americana, formaba un conjunto integrado con el ciclo climático y el paisaje circundante. La división básica del año era entre la estación de secas y de lluvias" (2004: 77).

Pocas familias aún realizan este ritual en Pocohil; la disminución de la práctica se debe, en gran medida, a la incursión de nuevos grupos religiosos que a lo largo de Guatemala han llegado desde los sesenta del siglo pasado. Otro factor que menguó la participación fue la guerra interna que azotó al país. Los habitantes aún recuerdan que los cuatro días de la celebración se hacían en la cima del cerro Pocohil, y el párroco de la iglesia subía para oficiar la misa.

La presencia del Chuch Kajaw —el contador de los días— es de vital importancia para los rituales en torno de esta celebración. Está inserto en una matriz ritual donde a partir de las plegarias y la disposición de las ofrendas, entrelaza las relaciones de los seres humanos con las potencias naturales que ayudarán a la germinación de las semillas del maíz. En la cuenta del Tzolkin, que es de 260 días, el ritualista considera los días más propicios para realizar estos rituales. Por ejemplo, el día Qanil o el Tzikin propician la solicitud para las semillas. Bunzel menciona que Qanil "es el día de la milpa, para la cosecha y la siembra […] después de la cosecha espera uno el día Qanil, ya sea el 2 o 3, para dar gracias" (1931: 339).

A la par del Chuch Kajaw, está la presencia de los santos católicos que hacen su arribo a la comunidad. Estos santos están bajo el resguardo de las cofradías de Santo Tomás y Santiago y hay que ir a pedirlos para que estén presentes. Cuando los habitantes llegan a dejar sus canastos llenos de mazor-

ca, manzanas y chiles, el ritualista toma entre sus manos las velas que lleva la familia y pide a los santos su protección. Estos númenes católicos pertenecen a las cofradías, es decir, "las hagiografías indígenas expresan plenamente la organización simbólica e interpretación de las experiencias comunitarias en el marco de cosmovisiones articuladas a partir de sus propias categorías y valores, configuradas en el horizonte histórico" (Báez-Jorge: 2013: 201).

Otro elemento central de esta matriz ritual es el cerro Pocohil. Broda explica que "en la cosmovisión prehispánica —compartida en toda Mesoamérica— los cerros y las cuevas (que son elementos destacados del paisaje) albergan no sólo el agua en su interior, sino también las riquezas y el maíz". Para los habitantes de Pocohil, acudir a su cerro es continuar la celebración de la bendición de las semillas. Al respecto, Basso opina lo siguiente:

> La sabiduría tradicional está ligada a los lugares, así que el paisaje está lleno de historia, leyenda, conocimiento y poder que ayudan a las actividades estructurales y organizan las relaciones. Los grupos que se conocen de una forma etnohistórica están llenos de calendarios rituales y de una rica cosmología que estructura, organiza e informa sobre sus paisajes y sobre los miembros de la comunidad en donde se perciben la forma en que interactúan (1988: 120).

Por todo lo anterior, proponemos que, al hablar de una matriz ritual, estamos refiriendo que en su interior se gestan relaciones de reciprocidad con los diversos sujetos sociales, y que se plasman alrededor de una organización social que responde a un carácter histórico y ontológico de los pobladores de Pocohil. Al concluir la celebración, se espera que todo lo acontecido pueda interceder en el ciclo agrícola del maíz, que permita la continuidad de la vida.



Bibliografía

Arias Puac, Claudia M.
2013, *Diagnostico socioeconómico, potencialidades productivas y propuestas de inversión* [en línea], Universidad de San Carlos, Guatemala. Disponible en http://biblioteca.usac.edu.gt/EPS/03/03_0761_16.pdf
Báez- Jorge, Félix
2013, ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares, México, Universidad Veracruzana.
Basso, Keith
1998, "Speaking with names: language and landscape among the western Apache", *Cultural Antropology* [en línea], vol. 3, núm. 2. Disponible en http://douri.sh/classes/readings/Basso-SpeakingWithNames-CultAnthro.pdf
Broda, Johanna
2009, "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", pp. 45-66, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola,* México, buap.
2004, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", pp. 61-82, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, inah, unam.
Bunzuel, Ruth
1981, *Chichicastenango,* Guatemala, José de Pineda Ibarra.
Cabarrús, Carlos R.
2006, *La cosmovisión Q'eqchi en proceso de cambio,* Guatemala, Iximulew.
Cantón Delgado, Manuela
1998, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993),* Guatemala, cirma, Plumsock Mesoamerican Studies.
Cambranes, Julio
1985, *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897,* Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala.
Colby, Benjamin y Lore Colby
1986, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino Ixil,* México, Fondo de Cultura Económica,

Dehouve, Daniéle
2007, *La ofrenda sacrifical entre los tlapanecos de Guerrero.* México, inah y Plaza y Valdés.
Deuss, Krystyna
2007, *Shamans, Witches and Maya priests. Native religion and ritual in Highland Guatemala,* Londres, The Guatemalan Maya Centre.
Diccionario K´iche
2005, Ajpacajá, Pedro F. Chox Tum, Manuel et al., *Diccionario Kiche´.* Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín y Cholsamaj. Guatemala.
Early, John
2011, *Los mayas y el catolicismo. El encuentro de dos visiones del mundo,* Guatemala, Avancso.
Freire, Paulo
1990, *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*, Buenos Aires, Paidós.
Gómez, Arturo
2013, "Atlatlacualtiliztli: la petición de lluvia en Ichcacuatitla, Chicontepec", en *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca* [en línea]. Disponible en http://avanthooft.net/ARTICULOS/06_van_t_Hooft_y_Gomez.pdf
Juárez Becerril, Alicia
2011, "Amarres y ofrendas contadas: el ritual a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos", en *Conteos numéricos y rituales calendáricos en las culturas indígenas de América: Mesoamérica y Los Andes,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
La Farge II, Oliver y Douglas Byers
1997, *El pueblo del cargador del año,* Guatemala, Fundación Yax Té y Plumsock Mesoamerican Studies, cirma.
León Chic, Eduardo
2003, *El corazón de la sabiduría del pueblo Maya, Uk'u'xal Ranima'Ri Qano' jib'al,* Guatemala, Fundación cedim.
Martín Girald (coord.)
1996, *Miguel Angel Asturias. Hombres de maíz,* allca/edusp.
Montes de Oca Vega, Mercedes
2013, *Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual* [en línea], disponible en http://www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuatl39/ECN039000010.pdf
Piazza, Rosalba

2012, *El cuerpo colonial. Medicina y tradiciones del cuidado entre los maya-k'iche´de Totonicapán, Guatemala,* Guatemala, Avancso.

Sam, Colop (trad.)

2011, *Popol Vuh*, Guatemala, F y G Editores.

Shultze-Jena Leonhard

1954, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala* (trad. y pról. de Antonio Goubard Canren y Herber D. Sapper), vol. 49, Guatemala, Instituto del Ministerio de Educación Pública.

Tedlock, Barbara

1982, *Time and the Highland Maya,* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Tobar Gramajo, Aldo M.

s/f, "Causas estructurales y dimensiones de la migración en Guatemala", *Revista Dinámicas Migratorias en la Frontera Sur.* Disponible en http://www.ecosur.mx/ecofronteras/ecofrontera/ecofront19/pdf/causaestructurales.pdf

Watanabe, John M.

2006, "*Los que estamos aquí". Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937-1990,* Guatemala, cirma, Plumsock Mesoamerican Studies.

Wilson, Richard

1999, *Resurgimiento Maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*, Guatemala, cirma, Plumsock Mesoamerican Studies.

La vida social y religiosa de los łnkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la iglesia católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales

Luis Fernando Botero Villegas[1]
Diócesis de Río Bamba, Ecuador

A comienzos de los ochenta, se constituyó el Equipo de Pastoral Indígena (EPI), con misioneros colombianos y extranjeros —suizos, en su mayor parte— en la Diócesis de San Andrés de Tumaco[2] con el fin de atender las necesidades sentidas y vividas por el pueblo łnkal Awá,[3] en la región costera del suroccidente colombiano. El EPI consideró como asunto de vital importancia desempeñar una serie de tareas a partir de un proyecto integral y una presencia permanente y eficaz en los resguardos[4] y comunidades indígenas,[5] una atención especial a las autoridades y líderes, mediante el reforzamiento de las actividades organizativas, identitarias y formativas, así como un acompañamiento más cercano a través de

[1] Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Estudios e Investigaciones Sociales-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales.

[2] Municipio costero del departamento colombiano de Nariño.

[3] Se pronuncia *engalAwá*, y quiere decir "gente de la montaña".

[4] "El Resguardo es una institución legal sociopolítica de origen colonial español en América, conformada por un territorio reconocido de una comunidad de ascendencia amerindia, con título de propiedad inalienable, colectiva o comunitaria, regido por un estatuto especial autónomo, con pautas y tradiciones culturales propias." "Resguardo indígena", Wikipedia, La Enciclopedia Libre, disponible en http://es.wikipedia.org/wiki/Resguardo_indígena

[5] Un resguardo puede estar constituido por una sola comunidad o asentamiento Awá, que en Colombia recibe el nombre de *vereda*; asimismo, varias comunidades pueden constituir un solo resguardo. El resguardo está regido por un cabildo y, a la cabeza de éste, está el gobernador. Cuando un resguardo tiene varias veredas o comunidades, hay un gobernador mayor y otros gobernadores que reciben, coloquialmente, el nombre de "gobernadores chiquitos".

visitas de varios días y misiones prolongadas para que sus derechos tanto individuales como colectivos no fueran vulnerados.

Durante un esfuerzo de muchos años, el EPI logró sus objetivos por medio de ese proyecto integral para el pueblo łnkal Awá —organización sociopolítica (salud, educación, autoridades, reglamentación interna…) y construcción de identidad (valores, lengua, celebraciones, eventos varios)— apoyado por la institución Misereor, de la Iglesia alemana.

Primera sección

Primera parte. Breve descripción de los indígenas łnkal Awá

Ubicación geográfica

El pueblo indígena łnkal Awá se ubica en la parte occidental del Macizo Andino; comienza en la cuenca alta del río Telembí (Colombia) y se extiende hasta la parte norte del Ecuador. La región se caracteriza por su alto nivel de pluviosidad, lo que la convierte en una zona de gran biodiversidad, situada en los departamentos colombianos de Nariño y Putumayo, y en la provincia ecuatoriana del Carchi.

Población

En una extensión aproximada de 3 000 km^2, la población Awá se estima entre 13 000 y 13 500 individuos, de los cuales de 3 500 a 3 800 individuos viven en la parte ecuatoriana, a donde migraron desde Colombia, según Ehrenreich (1989), a mediados del siglo pasado. El pueblo Awá se caracteriza por habitar asentamientos dispersos que siguen la corriente de los ríos, procurando tener un terreno productivo y de caza, además del espacio para la casa de habitación. En los últimos años, cuando comenzaron los procesos de escolarización formal, se constituyeron algunos poblados (Haug 1994).

Las condiciones climáticas provocan que las mayores concentraciones de población se ubiquen en la parte altitudinal de los 500 a 1 500 m sobre el nivel del mar, por cuanto los indígenas buscan las terrazas bajas para cultivar y construir sus viviendas, mientras la parte alta del macizo es área reservada para la caza.

El pueblo ha sufrido un largo proceso adaptativo, con ajustes biológicos que han permitido vivir con un nivel nutricional mínimo (bajo peso y

estatura), lo que no deja de afectar la resistencia al trabajo y al medio. Las mujeres promedian los 40 kilos y 1.45 m de estatura; los hombres, alrededor de 50 kilos y una talla de 1.50 metros; así el organismo no muestra —al menos a simple vista— efectos adversos.

Entre las costumbres alimenticias, se destaca el alto consumo de bebidas fermentadas, como el guarapo y la chicha; no obstante, su ingestión no obedece a tendencias alcohólicas, sino a un mecanismo no manifiesto de mejoramiento alimenticio; es decir, su elaboración y consumo responden a las condiciones de un clima húmedo y caliente donde la transpiración es continua y la pérdida de líquido se da en exceso.

Probablemente por causa de las deficiencias nutritivas, una de las principales enfermedades que afecta a esta comunidad es la tuberculosis, que afecta negativamente a cerca de 50% de la población.

Lengua y denominación

Los especialistas han catalogado a la Barbacoa, de la gran familia lingüística Chibcha, como la lengua de los Awá. Sin embargo, el pueblo łnkal Awá no la reconoce bajo esta denominación, sino como *awapit*.

Adelaar y Muysken (2004) catalogan el awapit o lengua awá de la siguiente manera:

Language: Awa-Cuaiquer

Classification

- Barbacoan
  - Cayapa-Colorado
  - Coconucan
  - UnclassifiedBarbacoan
    - Awa-Cuaiquer
    - Cañari

La denominan con la palabra *Awá*, que significa "gente". En territorio ecuatoriano, donde las tradiciones culturales son más arraigadas, se les denomina *Agua*. En Colombia, los indígenas utilizan la palabra *Awá* para referirse a cualquier persona en términos generales; cuando quieren referirse a sí mismos, en términos específicos, anteceden la palabra *Inkal*, "montaña". De esta forma, *Inkal Awá* quiere decir "gente de montaña". Hasta los ochenta, se les llamaba simplemente cuaiquieres, kwaikeres o coaiqueres. Hay quienes les llaman Awá-Kwaiker (Cerón, 1986) o Awá-Cuaiquer.

Etnohistoria

El origen de la etnia es incierto y confuso, pues los estudios arqueológicos demuestran que el litoral, tanto colombiano como ecuatoriano, estaba habitado por la cultura Tumaco. A la llegada de los españoles en 1525, las crónicas dan cuenta de grupos indígenas seminómadas con un grado de desarrollo muy bajo en relación con las otras etnias halladas en la región andina. Todos los grupos del litoral recibieron el nombre *Barbacoas*, aunque no se tenga registro del origen de esta denominación. Posteriormente, muchas etnias recibieron su nombre de acuerdo con el río donde estaban asentados, destacándose los Sindagua, Telembí, Barbacoa e Iscuandé. Los Awá posiblemente son reducto de estos grupos, en especial, de los Sindagua o una fusión de algunos de ellos.

Entre los caseríos más importantes que se levantaron durante la época, se destaca el de Asunción de Nuestra Señora de Kwaiker, donde se supone que existió una alta concentración de indígenas con la respectiva imposición civil y religiosa de los españoles. Otros poblados como Altaquer, San Pablo y Chucunés se convirtieron en muy poco tiempo en centros de comercio importantes para la región, pues la zona no sólo era uno de los principales centros auríferos de la región, sino también un puerto comercial, ya que para los comerciantes era más fácil traer mercancía de Londres a Barbacoa o Pasto que a Bogotá. Gracias a la llegada de los primeros caballos a mediados de 1891, se agilizó la comercialización, pero también aumentó la presión colonizadora en la región, presión que obligó a los indígenas a migrar siguiendo las cuencas de los ríos Gualcal y Vegas. Este aislamiento aún se mantiene, lo que ha permitido que, a pesar de varios siglos de evangelización, persistan muchas de sus expresiones culturales. Prueba de ello es la poca influencia de la religión católica dentro sus sistemas de representación.

Cultura

Los łnkal Awá tienen una gran influencia de los pueblos campesinos tanto mestizos como afrocolombianos (Botero Villegas, 2007a, 2008) que habitan la región, lo que afecta especialmente a las nuevas generaciones. Aspectos tradicionales, como el vestido, han ido desapareciendo con el correr de los tiempos. En la mayoría de asentamientos se conservan prácticas como la cestería, cuya elaboración sigue siendo a mano. En las regiones

más pobres y apartadas, todavía se fabrican utensilios en barro y madera, pero es muy común que ya no usen objetos de índole ancestral, pues han sido remplazados por objetos propios de la sociedad envolvente: encendedores, vasijas plásticas, termos, molinos, entre otros más.

Religión

El hecho religioso en los łnkal Awá (Botero Villegas, 2003a, 2007a, 2008, 2011, 2012, 2014), manifestado en creencias y prácticas religiosas producto, en ocasiones, de su interacción con sociedades de mestizos y afrocolombianos (Botero Villegas, 2005), puede definirse igualmente como un entramado rico en ideas y comportamientos provenientes del cristianismo y de componentes originales de los grupos que, cuando se fusionaron, constituyeron el actual pueblo Awá (Botero Villegas, 2003a). En efecto, la etnogénesis de los actuales łnkal Awá, que puede rastrearse desde hace unos 300 años, como se veía más arriba, pudo traer consigo sustratos de varios componentes religiosos a los cuales se fueron añadiendo los de españoles y otras poblaciones.

La cruz, la celebración de "las honras", la cura del "chutún" o walpura, las fiestas de Ramos, del Señor de Kwaiker y "el Pendón", así como ciertos relatos —la ambarengua, el astarón— y una particular narrativa sobre la creación del mundo y de los hombres, nos muestran una rica y amplia diversidad en cuanto a las creencias que se manifiestan en prácticas rituales eventuales y cotidianas durante el año.

Pienso que los łnkalAwá no llegan a poseer lo que sociológica y antropológicamente se acostumbra a definir como una religión. Según mi modo de ver, todavía hoy, los llamados especialistas sagrados estarían ausentes, así como un comportamiento ético explícito derivado de sus creencias; lo mismo podría decirse de éstas, las cuales no llegan a conformar un sistema que se traduzca en un corpus religioso conocido.

Vivienda

La vivienda de los Awá sigue la línea de construcción que caracteriza a la región del Pacífico; es decir, viviendas aéreas. Su estructura consta de una alcoba, una cocina y un corredor muy amplio. Son viviendas hechas en hoja de palma de chonta y gualte, las cuales se machacan para formar una estera. El piso es hecho en madera y el techo tiene una amplia pendiente

para evacuar el agua cuando llueve. En el espacio que queda debajo de la casa se recoge a los animales domésticos.

Organización sociopolítica

El pueblo łnkal Awá está compuesto por cerca de 50 resguardos repartidos entre los departamentos de Nariño y Putumayo. En Nariño, se ubican en los municipios de Barbacoas, Cumbal, Ricaurte y Tumaco, mientras que en Putumayo se ubican en Mocoa, Orito y Villagarzón.

Existe un sistema de organización social formal que es el cabildo y con una autoridad visible que es el gobernador. Los comportamientos sociales se hallan diluidos dentro de un principio básico de reciprocidad, donde el indígena busca constituir un grupo pequeño en un máximo de territorio. Existen sanciones legales a partir de la elaboración de un reglamento interno. El Equipo de Pastoral Indígena que opera en la región acompañó durante varios años a los łnkal Awá en su proceso de organización, mediante reuniones y trabajos en común que derivaron en la conformación de los resguardos y la constitución de los respectivos cabildos.

La organización familiar se caracteriza por el establecimiento de las relaciones de pareja a temprana edad, entre los 15 y 16 años (Botero Villegas, 2003a). Por las grandes distancias entre un asentamiento y otro, las fiestas principales —Ramos y Pendón (Botero Villegas, 2009, 2011, 2012, 2014)— y el mercado se constituyen en los escenarios privilegiados para la formación de las parejas. Por lo general, el padre de la novia escudriña las propiedades del pretendiente, pues las mujeres contribuyen con el matrimonio a extender los límites de la tierra. La relación es antecedida por un período de adaptación de los dos pretendientes, seguida de una etapa de "amaño" o relación *de facto* (Botero, 2003a) que puede durar hasta un año y permite identificar la calidad de los pretendientes. Si los pretendientes insisten en seguir juntos, quiere decir que la relación es indisoluble y el padre de la novia asigna un terreno a la nueva pareja para construir la choza y cultivar. Mediante las uniones matrimoniales, se construyen dos apellidos que identifican el parentesco, el cual se extiende hasta la tercera generación. Esa relación de parentesco favorece especialmente al hombre, quien es el que hereda y posee los bienes materiales, pues en el momento de producirse la muerte del esposo, todo pasa a manos del suegro. Guanga, Cuasalusán, Canticús, Bisbicuz, Pascal, Paí, Taicuz, Nastacuás, son los

apellidos o la nomenclatura tradicional de los Inkal Awá, si bien en los últimos años se han ido introduciendo apellidos como García o Dinero, y otros apelativos debido a las alianzas frecuentes con personas venidas de varias partes del país.

Sistema de producción

Aunque la caza es su actividad fundamental, el territorio no es favorable para su desarrollo porque la fauna es escasa. Tal situación ha obligado a desarrollar y extender actividades complementarias como la crianza de animales domésticos —patos, gallinas, cerdos, cuyes—, la pesca y la agricultura —plátano, maíz y yuca, principalmente— (Botero, 2003a). En el caso de la pesca, su producción no sólo abastece el consumo familiar, sino que también permite su comercialización dentro de la región. La época de subienda es en junio; cuando las principales corrientes de la región bajan de nivel, se consiguen especies como el sábalo y la guaña. Desafortunadamente, el uso de dinamita y del barbasco —o cubé—[6] en los últimos años ha afectado de manera considerable la fauna acuática.

En el caso de la agricultura, el indígena Awá dispone de grandes extensiones de terreno para cultivar, lo que no indica que toda la tierra sea apta para ello. Las zonas susceptibles para el cultivo se hallan en las partes menos inclinadas de las montañas. El maíz es el principal producto y se combina con la siembra de yuca, frijol, caña de azúcar y plátano. Los Inkal Awá nunca limpian ni queman el terreno, lo que le permite aprovechar como abono la materia orgánica descompuesta.

Otra actividad productiva que se desarrolla en menor escala, pero que tiene una fuerte tradición, es la extracción de oro de aluvión. Ésta se realiza en las partes bajas de los ríos Nulpe, Güiza y Mayasquer. En las dos últimas décadas ha aumentado la presencia de buscadores de oro provistos de pequeñas dragas e incluso de equipos de buceo; los indígenas trabajan como buscadores y otros transportan insumos y materiales para los obreros.

A esta actividad, podríamos sumar también, en los últimos años, la producción de *humus,* por medio de la lombricultura (ver, más adelante, Actividades programa 1, objetivo 1, numeral 3).

[6] Lonchocarpusurucu.

El sistema de producción de los Awá está dirigido al autoconsumo, es decir, viven de lo que la naturaleza y el medio geográfico les proporcionan.

Segunda parte. El proyecto

I. Estructuración del proyecto

El "Proyecto de acompañamiento integral a las comunidades indígenas Awá de la diócesis de Tumaco, Colombia" estaba estructurado de la siguiente manera:

Programa 1: Organización Comunitaria

Objetivos

1. Garantizar la soberanía alimentaria de las comunidades łnkal Awá mediante la producción agropecuaria y actividades de poscosecha.
2. Apoyar la formación y capacitación de las mujeres łnkal Awá para el ejercicio en actividades organizativas y productivas, buscando el reconocimiento de sus propios derechos.
 Fortalecer el campo educativo para la formación de la conciencia crítica de las comunidades łnkal Awá.
3. Acompañar y asesorar a los cabildos para que asuman y ejerzan su autoridad de manera participativa, buscando alternativas frente al conflicto.[7]
4. Dar a conocer los Derechos Humanos, Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) de los pueblos y su aplicabilidad para afrontar la problemática del conflicto armado en la zona.[8]

[7] La realidad del conflicto colombiano, que lleva muchos años, se caracteriza por la gran cantidad de actores involucrados: ejército, policía, guerrilla, narcotraficantes y paramilitares o "autodefensas". Fuera de éstos, también está la delincuencia común y los grupos armados al servicio de ciertos grupos económicos y empresas. La impunidad que llega a porcentajes escandalosos — más de 90%, según la ONU – permiten que la violencia no remita en todos los ámbitos donde se ejerce. Los Inkal Awá no han podido escapar o quedar al margen de esa situación.

[8] Los indígenas Inkal Awá están localizados en la parte suroccidental de Colombia, en los departamentos de Nariño y Putumayo, y en los municipios de Ricaurte —con su organización Camawari (Cabildo Mayor Awá de Ricaurte)—, Mallama, Cumbal y Tumaco –con su organización Unipa (Unidad Indígena del Pueblo Awá).

Actividades Programa 1

Objetivo 1

1. Talleres dirigidos a los cabildos[9] y comunidades Awá sobre temas que permitan sensibilizar acerca de la importancia de la soberanía alimentaria.[10]
2. Elaborar material de apoyo para esos talleres.
3. Seguir acompañando y monitoreando las actividades productivas familiares y comunitarias (huertas, piscinas, lombricultura, cultivos asociados,[11] especies menores, como cerdos, cuyes, pollos, gallinas, entre otros) y promover actividades similares o distintas en otras comunidades.
4. Talleres sobre soberanía alimentaria en las comunidades.
5. Aprovechar los talleres programados para introducir temas sobre las funciones social y ecológica del territorio mediante la producción de cultivos tradicionales u otros cultivos y la protección del medio ambiente.
6. Elaborar material para estos temas.
7. En las visitas a las comunidades (fiestas, reuniones…), sensibilizar sobre la importancia de la soberanía alimentaria.
8. Talleres al año sobre jurisdicción especial indígena para que ejerzan autoridad en medio de la guerra, y para fortalecer los mecanismos de comunicación y la realización de denuncias, con el fin de hacer conocer la violación de los DD. HH. en el ámbito nacional e internacional.
9. Talleres de DD. HH. y DESC en las comunidades.
10. Participar en la cumbre anual de los pueblos indígenas del departamento de Nariño.

[9] El Cabildo Indígena es una institución de carácter público especial, que asume la representación, apoyo y fortalecimiento cultural de las comunidades indígenas ubicadas dentro de un resguardo.

[10] Aquí se establece la diferencia entre "soberanía alimentaria" y la llamada *seguridad alimentaria*. En el caso concreto de algunos asentamientos InkalAwá, por ejemplo, el cultivo y venta de la coca les da una cierta seguridad alimentaria, porque con el dinero obtenido pueden conseguir cosas de tienda —arroz, aceite, azúcar…— y cosas del campo: plátano, frutas… Sin embargo, carecen de soberanía alimentaria, porque para sembrar la coca, han abandonado la siembra de sus cultivos tradicionales: plátano, yuca, maíz, arroz y otros. El plátano, antes abundante en la región, ahora es comprado a comerciantes provenientes de Ecuador.

[11] En ocasiones, se siembran varias plantas en el mismo lugar: plátano, yuca, papakún —especie de papa silvestre—, o maíz y frijol.

11. Socialización por parte del grupo de apoyo de lo tratado en el encuentro interétnico anual.
12. Realizar en las comunidades talleres de política en organización comunitaria.
13. Sistematizar la historia del proceso organizativo y los efectos del conflicto.
14. Fomentar las asambleas de la comunidad para tratar diferentes temas: organizativos, de derechos y valores.
15. Cuando las comunidades lo requieran, realizar talleres de atención psicosocial.
16. Elaborar un material didáctico para que las comunidades indígenas conozcan, promuevan y defiendan sus derechos, y para que conozcan y también cumplan sus deberes.
17. Apoyar en la elaboración y gestión de proyectos productivos y comunitarios con organismos gubernamentales.
18. Encuentro interétnico para compartir diversas experiencias de los ámbitos económico, organizativo y cultural.

Objetivo 2

1. Taller sobre temas de derechos étnicos, de género, resistencia, valores, autoestima, soberanía alimentaria y análisis de coyuntura.
2. Elaborar material de apoyo para este taller.
3. Reuniones periódicas y asambleas para orientación, seguimiento, evaluación del proceso de formación de las mujeres.

Objetivo 3

1. Taller para docentes buscando reforzar su compromiso con las comunidades.
2. Elaborar material para este taller.

Objetivo 4

1. Taller para actualizar y reelaborar los reglamentos internos de las comunidades. En el reglamento interno de las comunidades, buscar que se añadan aquellas normas que logren evitar la entrega de tierras a extraños y castigar a quienes venden esas tierras o siembran cultivos de uso ilícito, para evitar la pérdida del territorio.

2. Evaluar el ejercicio del poder por parte de las autoridades durante las fiestas y otros eventos.
3. Seguir con la elaboración y socialización en las comunidades del boletín *El Camino del indio,* elaborado por el EPI.
4. Acompañar y respaldar a las autoridades y líderes en situaciones urgentes: atropellos, atentados contra el territorio, desplazamientos, detenciones arbitrarias…

Programa 2: Identidad étnica-espiritualidad

Objetivos:

1. Fortalecer y valorar la cultura łnkal Awá en sus manifestaciones sociales, religiosas, económicas y políticas.
2. Propiciar la formación de líderes, servidores de la Palabra, catequistasy dirigentes łnkal Awá desde su ética, valores y derecho propio.
3. Acompañar a las comunidades łnkal Awá en el fortalecimiento de sus procesos de construcción de identidad por medio de sus celebraciones y fiestas.

Actividades programa 2

Objetivo 1

1. Acompañar a las comunidades —programar, participar y evaluar— en sus celebraciones más importantes (Fiesta de El Pendón, Ramos, Honras, ritos curativos —chutún—) y en otros eventos comunitarios tradicionales.
2. Continuar con la recolección, sistematización y socialización de relatos —leyendas, cuentos, mitos—), y recolectar información sobre el proceso organizativo de las comunidades.
3. Seguir realizando actividades —elaboración de artesanías (higras, canastos, hamacas, instrumentos musicales…, aparejos de caza y pesca), para profundizar los valores propios.
4. Elaboración de material apropiado para el fortalecimiento de los valores łnkal Awá.
5. Encuentros con los niños para fomentar sus valores propios, valores artísticos y universales.
6. Fortalecer la unidad de las comunidades, especialmente desde los niños.

Objetivo 2

1. Talleres sobre ética y valores para fortalecer a las comunidades en sus derechos, costumbres y espiritualidad.
2. Elaborar el material apropiado para estos talleres.

Objetivo 3

Motivar, por medio de los encuentros y talleres que se realizan, la recuperación, fabricación y uso de instrumentos musicales y elementos artesanales tradicionales.

Programa 3: Formación EPI y Grupo de apoyo

Objetivos:

1. Capacitar y actualizar al EPI y al grupo de apoyo conformados por indígenas łnkal Awá en derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, coyuntura nacional y otros temas pertinentes.
2. Facilitar la formación integral del grupo de apoyo łnkal Awá con los temas que correspondan y respondan a la nueva coyuntura.
3. Ampliar la cobertura del grupo de apoyo, incorporando nuevos miembros.

Actividades Programa 3

Objetivo 1

1. Participar en los encuentros convocados por Misereor.
2. Talleres para el EPI y los miembros del grupo de apoyo.
3. Elaborar material para estos talleres.
4. Dos encuentros al año para atención psicosocial de los integrantes del equipo.
5. Dos encuentros o talleres al año para formación y actualización de los integrantes del equipo.
6. Dos reuniones anuales con Podion,[12] para monitoreo del proyecto.

[12] Institución asociada a Misereor que apoya al EPI en la elaboración, monitoreo y evaluación del proyecto.

Objetivo 2

1. Encuentros con grupos indígenas de otros lugares: Cauca, Nariño, Ecuador, entre otros, para compartir experiencias a nivel social, económico, político, administrativo y cultural.
2. Participar en la cumbre anual de los pueblos indígenas de Nariño, y en otros eventos nacionales o regionales.

Objetivo 3

Motivar e incorporar a los jóvenes que están participando en los talleres sobre ética y valores en las comunidades.

II. Desarrollo del proyecto

Contexto

–Parte Costa (Municipio de Tumaco)

Ya no se hace erradicación manual en los resguardos, sino que se está fumigando. Debido a la aspersión, las comunidades perdieron sus siembras de plátano, yuca, maíz y otros productos. Asimismo, los animales se han visto afectados por los efectos del químico asperjado. Los pastizales fueron destruidos y quienes tenían vacas no encuentran alimento para darles. El glifosato también secó muchos árboles maderables que los indígenas cortan para vender, con lo cual quedaron despojados de un medio de subsistencia.

Llegó gente extraña a las comunidades para sembrar coca o realizar otros trabajos. Se derribó mucha montaña para sembrar coca. Hay presencia de guerrilla y ejército. Aunque no hubo enfrentamientos, sí fueron frecuentes los disparos y las escaramuzas. Hubo muchos muertos a causa del narcotráfico.

Con el cultivo de la coca, las comunidades fueron perdiendo la capacidad de producir sus propios alimentos comprando casi todo afuera; en consecuencia, su dieta se empobreció y se volvieron más vulnerables a las enfermedades. Los niños dejaron de responder bien en la escuela y muchos de ellos decidieron irse a trabajar de "raspachines"[13] o cargando para otras personas los insumos para el procesamiento de la coca —por ejemplo, ga-

[13] Recolectando la hoja de la coca.

solina, cemento, acetona—. Pérdida de la tierra por venta a extraños. Éstos aprovecharon esa tierra durante un tiempo con el cultivo de la coca y luego la vendieron con mejoras a otros mestizos, a pesar de la legislación vigente que prohíbe este tipo de acciones.

Un problema derivado de esta situación fueron los compadrazgos y alianzas matrimoniales con personas de afuera: "paisas" (caleños,[14] pereiranos),[15] personas del Putumayo, de la sierra nariñense, del Caquetá y Meta, apareciendo así un nuevo "mestizaje" en el cual los mecanismos de transmisión de cultura fueron debilitándose o desapareciendo: el idioma, el vestido, las costumbres, entre otras cosas, eran consideradas como atraso.

A pesar de la erradicación manual y de la aspersión a la que eran sido sometidos los cultivos de uso ilícito, éstos no disminuyeron, por cuanto los cultivos de los grandes cocaleros no eran fumigados.

El EPI pidió a las autoridades de los resguardos que visita la elaboración del reglamento interno donde se establecieran sanciones para quienes permitieran o apoyaran el cultivo de la coca en sus resguardos, porque el Estado, por medio del Proyecto de Ley sobre Desarrollo Rural, pensaba intervenir los predios donde hubiera coca, quitándolos para regresarlos a la nación. Este Proyecto de Ley causó mucha inquietud, porque se temía que se diera una legislación que revirtiera las resoluciones mediante las cuales fueron entregadas las tierras a los resguardos indígenas.

La Unipa[16] promovió varios proyectos para contrarrestar la siembra de la coca, pero esa promoción de proyectos productivos —peces, lombrices, gallinas, cerdos y otras especies menores— no tuvo el debido seguimiento y no contaron con la difusión y aceptación que se esperaba.

Se iniciaron algunos procesos para que la pastoral indígena estuviera en manos de los propios indígenas y se aprovecharon algunos espacios en las comunidades para una mayor formación en valores.

No todos los líderes y dirigentes Awá son constantes en cuanto a su desempeño dentro de la comunidad, en ocasiones, debido a las actividades relacionadas con el cultivo de la coca.

[14] Gentilicio de los habitantes de Cali.

[15] Gentilicio de los habitantes de la ciudad de Pereira,

[16] Unidad Indígena del Pueblo Awá es la organización oficial de todo el pueblo inkal Awá del municipio de Tumaco.

Los servicios —energía eléctrica, carretera, transporte y comercio—, así como los lugares de diversión —billares, cantinas, prostíbulos, discotecas que existen en poblaciones como Llorente y La Guayacana— han atraído a algunos habitantes de comunidades como Calbí, quienes salen a vivir a la carretera, donde construyen sus viviendas y las equipan con electrodomésticos, pero también continúan criando especies menores —gallinas, patos, cerdos— y sembrando plátano, chiro [17] y coco, entre otros.

Los habitantes del resguardo Gran Rosario se preocupan por un proyecto que el municipio de Roberto Payán quiere implementar; contempla trazar y ejecutar una carretera que afectaría negativamente no sólo las cabeceras de los ríos Rosario, Pulgande y una docena de quebradas de diferente volumen, sino también los bosques que se encuentran ubicados en el trayecto.

También hay intranquilidad por la legislación que busca privatizar las diversas fuentes de agua y otros recursos minerales y biológicos que se encuentran dentro del territorio Awá.

La Unipa está considerando sacar a la luz pública un documento junto con Camawari[18] sobre la situación que se vive en la región. El documento registra la aparición del Ejército de Liberación Nacional desde 1992. Se presentan actores, acciones y los costos sociales, económicos y políticos del conflicto armado en la zona Awá. La denuncia se presentará en el nivel departamental y nacional, y, llegado el momento, también internacional. La Defensoría colabora en la redacción de este documento.

—Parte Alta (Municipio de Ricaurte)

Las hermanas misioneras lauritas continúan sin poder entrar a la comunidad. Hay 83 familias desplazadas. En Ricaurte hay 30 familias. Desplazamientos agudizados en enero y febrero por los enfrentamientos entre los dos grupos guerrilleros asentados en la región. Murieron algunos líderes y docentes Awá. Los enfrentamientos son en Gualcalá, los Nulpes —hacia la frontera con Ecuador— y en frontera con Cumbal. Hubo desplazamiento masivo y ya algunos regresaron cuando la situación se calmó

[17] Se trata de un plátano pequeño que los indígenas cocinan mientras está verde. Los mestizos lo comen maduro.

[18] Cabildo Mayor Awá de Ricaurte.

un poco. Hace tres semanas que el ejército está en la frontera; al parecer, piensa establecer una base militar.

Los de Magüí se sienten preocupados porque el ejército está allí. Hay heridos, mutilados y muertos a causa de las minas antipersonas. Las familias han pedido movilidad debido a las minas; no se atreven a salir.

Continúa el acompañamiento a las familias desplazadas que están en Ricaurte. Se ha detectado desnutrición en los niños. Veintidós niños no estaban asistiendo a la escuela, pero ahora están participando; tienen un profesor y un aula.

El asunto de la vivienda está atendiéndose, porque muchos habitantes viven en lugares incómodos. Los desplazados quieren constituirse como un cabildo menor. Están siendo molestados y amenazados por la guerrilla y el ejército, quienes los reclutan como informantes. El ejército los detiene y la organización tiene que moverse rápidamente para evitar que lo trasladen a otro lugar.

Se sigue atendiendo a las familias que están en Ricaurte por parte de la alcaldía, Bienestar Familiar, Acción Social y el Plan Mundial de Alimentos. En la comunidad de Magüí, ya casi no hay personas; la mayoría está en Ricaurte o se han ido a otras partes. La guerrilla está reclutando a niños y niñas, por eso los padres de familia tienen que salir y algunos están como trabajadores en Altaquer. La guerrilla se adueña de las fincas, de los animales y los potreros tanto en Magüí como en Cuchilla.

Camawari se ha acercado y ha establecido contacto con los dirigentes de la guerrilla para tratar de frenar en algo las acciones de sus mandos medios. Los comandantes dijeron que se sigan capacitando, que sigan construyendo sus casas, que no hay ningún problema. Pero la gente tiene recelo; recuerda que nunca supieron más de la desaparición de dos líderes; además, los caminos siguen minados, y elementos de la guerrilla intervienen arbitrariamente en las reuniones y reclutan a los habitantes como ladrones o colaboradores del ejército.

El discurso de la guerrilla tiene mucha influencia en los líderes; por eso los desplazados que se encuentran en Ricaurte quieren organizarse en cabildo, pues no se sienten representados por las actuales autoridades.

El ejército continúa insistiendo en el carácter subversivo de los indígenas, por eso los sigue atacando verbalmente en las reuniones con otras instituciones.

En enero llegó una comunicación de Antinarcóticos a Camawari, donde se decía que las fumigaciones iban a llegar hasta Ricaurte. Los cocaleros del lugar no han asumido la situación ni han presentado alternativas; seguramente van a sufrir los efectos de la aspersión.

Las personas que han sido obligadas a salir de Magüí dicen que allá en su resguardo no podían vivir tranquilas, no podían dormir ni trabajar. Tanto las hermanas lauritas —de la orden fundada por la religiosa colombiana Santa Laura Montoya— como los líderes han recibido amenazas por parte de la guerrilla. Pese al temor, los dirigentes fueron a hablar con los comandantes de la guerrilla, quienes les hicieron saber que aquellos indígenas que se queden viviendo dentro del resguardo no pueden comunicarse con los que están desplazados en Ricaurte.

La muerte de un líder a causa de una mina antipersonal afectó mucho a todos los miembros de la comunidad y a las religiosas lauritas. Éstas están afuera en el municipio y colaboran con quienes se encuentran desplazados, pero igualmente con quienes vienen de otras comunidades a pedir consejo o apoyo.

Algunos de los desplazados ya están arrendando piezas en Ricaurte, otros están construyendo casas precarias en las afueras del pueblo. Las preguntas que se hacen las hermanas son ¿qué va a pasar ahora?, ¿qué pueden esperar de ahora en adelante?

El obispo de una diócesis fronteriza no pudo entrar a algunas comunidades como había programado, porque la guerrilla quería aprovechar alguna de esas visitas para retenerlo.

En la comunidad de Cuchilla del Palmar, los indígenas han creado una especie de pueblo construyendo viviendas cercanas unas de otras. En otros lugares, quisieron hacer lo mismo; sin embargo, desistieron porque la guerrilla no sólo los amenazó, sino que hizo desaparecer a uno de los líderes.

Tercera Parte. Evaluación EPI Costa (municipio de Tumaco-Diócesis de Tumaco)

Programa 1. Organización Comunitaria

Objetivos	*Dificultades*	*Efectos*
1. Garantizar la seguridad alimentaria de las comunidades Awá por medio de la producción agropecuaria y actividades de poscosecha.	Fumigaciones indiscriminadas en las comunidades no sólo destruyen la coca, sino también los productos para alimentación. Algunos piensan inapropiado continuar sembrando coca y proponen volver a sembrar alimentos. De todas maneras, en muchas comunidades se sigue viviendo alrededor de las actividades relacionadas con el cultivo de la coca.	En resguardos y comunidades atendidos se logró capacitar a varias familias en el cultivo y cuidado de plantas forrajeras, así como en la producción y manejo de especies menores: aves de corral, cerdos, lombrices y peces.
		Se impulsó el sistema de cultivos asociados o en complejo: plátano, yuca, caña, papacún.[18]
		Agricultura Dos huertas familiares y una comunitaria en Calbí con siembras de plátano, chiro, papacún, yuca, coco, piña, chirimoya, corozo, lima, mandarina, limón y plantas forrajeras. También hay una huerta familiar con cultivo de plantas para la medicina tradicional: paico, jengibre, menta, verbena, gallinazo. En las tres huertas, se han realizado ya varias cosechas.
		En Sabaleta, funcionan tres huertas familiares con cultivos de árboles frutales (naranja, limón, coco, guayaba, chirimoya, badea, guava, caimito), arroz, maíz, plátano, yuca, caña de azúcar, aguacate, y una huerta familiar con plantas utilizadas en la medicina tradicional.
		Se están trabajando varias huertas con los niños de la escuela, quienes las cuidan en sus respectivos terrenos familiares y de acuerdo con sus gustos: banano, naranja, piña, caña de azúcar, chirimoya, caimito.
		Tres huertas familiares en Pulgan de Campoalegre con los productos tradicionales: papacún, chontaduro, aromáticas (chilangua, chirarán y limoncillo), ají, y frutales (limón, coco, guayaba, caimito, y guava), plátano, chiro, yuca.
		En El Hojal hay una huerta familiar con chontaduro, caimito, guava, chirimoya, papaya.
		Especies menores Cuatro pocetas familiares para tilapia y cachama en Sabaleta. Ya han cosechado en dos ocasiones y siguen produciendo. En el mismo resguardo se está construyendo otra poceta familiar.
		En Calbí, hay dos pocetas familiares con cachama.
		Ha aumentado la cría de aves de corral (gallinas, patos y, en algunas partes, pavos. En Sabaleta, hay cuatro familias con criaderos de aves de corral; en Calbí, son cinco familias.
		En El Hojal, cuatro familias; en Pulgan de Campoalegre, seis familias; en Rosario, dos familias; en Guandapí, una familia.
		Cría de cerdos en Calbí, Pulgan de Campoalegre, El Hojal, Rosario.
		Varias familias crían cuyes en Pulgan de Campoalegre y Sabaleta.
		Cría de lombrices en El Hojal y Calbí.

[18] Es un tubérculo semi silvestre parecido a la papa. En Ecuador, es llamado papachina o papashina = parecido a la papa.

2. Apoyar la formación y capacitación de las mujeres Awá para el ejercicio en actividades organizativas y productivas, buscando el reconocimiento de sus propios derechos.	Se mantiene la falta de personas en el EPI para alcanzar una mayor cobertura.	Se realizaron 12 talleres para un promedio de 20 mujeres en Sabaleta, para capacitarlas en la elaboración de hamacas y bordados. En El Hojal, un promedio de diez mujeres —algunos hombres entre ellas—participaron en ocho talleres para la fabricación de hamacas. En Pulgan de Campoalegre se hicieron seis talleres, con la participación de un promedio de diez personas para capacitarse en la elaboración de hamacas, primeros auxilios y alimentación balanceada. En Calbí, un promedio de 30 personas —de las cuales las dos terceras partes eran mujeres— aprendieron a elaborar hamacas e higras.
3. Fortalecer el campo educativo para la formación de la conciencia crítica de las comunidades Awá.	Falta de interés de las comunidades; no pudo mantenerse la continuidad. Algunas comunidades están realizando prácticas que dificultan su participación: cultivo y cuidado de la coca, construcción de casas en la carretera fuera de los límites del resguardo, lo que dificulta o impide muchas veces el desplazamiento.	Docentes y estudiantes de Sabaleta, Rosario, Pulgan de Campoalegre, Guandapí, Calbí, Alto Palay, han participado en doce talleres sobre legislación indígena, ética y valores, Constitución Política de Colombia, territorio, derechos humanos, DIH, DESC, TLC, ALCA, diferentes proyectos del Estado (Desarrollo Rural, Aguas). *Camino del indio*, publicación bimensual, ha sido un medio de capacitación y formación para personas y comunidades desde su aparición en octubre de 2005. Se han editado nueve números y está en elaboración el 10, que saldrá en abril.
4. Acompañar y asesorar a los cabildos para que asuman y ejerzan su autoridad de manera participativa, buscando alternativas frente al conflicto.	Ninguna de las comunidades quiere asumir la difícil situación derivada del cultivo de la coca ni quiere colocarla en el reglamento interno.	Se ha participado en reuniones en Calbí, Guandapí, Rosario, Alto Palay, Pulgan de Campoalegre y Sabaleta; cuando lo solicitan, ocasionalmente también en otros resguardos. Al principio, se acompañaba a las autoridades en la atención y solución de problemas y conflictos; en la actualidad, en la mayoría de los lugares ellos mismos resuelven esos eventos. Se ha elaborado una primera redacción del reglamento para las comunidades de Sabaleta, Santa Rosita, Rosario, Pulgan de Campoalegre y El Hojal; están en proceso Calbí y Alto Palay. Se ha realizado varios talleres para cabildos y comunidades con temas relacionados con las funciones de las autoridades. Asimismo, se ha evaluado con ellos el significado que tienen aspectos nuevos en su vida, como el territorio, el cabildo, las transferencias, el derecho propio. Este tipo de actividades ha permitido una mayor capacidad de afrontar la problemática que actualmente se vive en las comunidades debido al conflicto armado y al narcotráfico.

Programa 2. Identidad Cultural-Espiritualidad

Objetivos	*Dificultades*	*Efectos*
1. Fortalecer y valorar la cultura Awá en sus manifestaciones sociales, religiosas, económicas y políticas.	Falta de tiempo y, en ocasiones, de interés por parte de algunos indígenas.	Se terminó la recopilación de relatos y se editó el libro *El Astarón y otros relatos Awá*. Esta publicación cuenta con 30 narraciones nuevas.
		El libro sobre la historia y cultura Awá, así como la última investigación sobre la religión Awá y los de relatos están siendo distribuidos y utilizados en talleres, celebraciones, reuniones, fiestas y en las escuelas para formación de adultos, jóvenes y niños.
		Se publicó un boletín bimensual llamado *Camino del indio* con temas que se utilizan en reuniones y en escuelas: legislación indígena, espiritualidad, noticias de otros grupos indígenas, memorias de los talleres, relatos, etc. Se han publicado nueve números.
		Se evaluó la utilización de este material y ha sido bien acogido por las comunidades y por los profesores.
2. Propiciar la formación de líderes y dirigentes Awá desde su ética, valores y derecho propio.	Algunas personas se van a vivir a otros lugares (Ipiales, Pasto, Putumayo), otros ya no cuentan con el tiempo suficiente al haber asumido otras funciones, también están quienes se dedican al cultivo de la coca, y quienes han ido perdiendo interés.	Además de los dos talleres anuales efectuados con la asesoría del Centro de Estudios Étnicos, con la participación de un promedio de 30 personas, cada dos meses se han realizado otros talleres sobre ética y valores con una asistencia promedio de 25 personas.
		Fuera de los ocho talleres que se hicieron en El Diviso, en Llorente se han hecho cuatro con temas sobre territorio, proyectos del Estado, Constitución Política de Colombia, ética y valores.
		Este mismo trabajo de formación se realiza en las visitas a las comunidades.
		A partir de la investigación que se hizo sobre la espiritualidad Awá y sus prácticas religiosas, se terminó con la investigación *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los InkalAwá del sur occidente colombiano. Aproximaciones*, del cual se hicieron varias copias. Aprovechando la información recogida para la investigación, se elaboraron tres folletos con diferentes temas para formación en ética y valores.
3. Acompañar a las comunidades Awá en el fortalecimiento de sus procesos de construcción de identidad a través de sus celebraciones y fiestas.		Se celebraron cada año las fiestas tradicionales de Ramos y El Pendón en Alto Palay, Guandapí, Calbí, Pulgan de Campoalegre, Sabaleta, El Hojal, asumiendo el compromiso de seguir realizándolas cada año.
		Algo importante en la celebración de estas fiestas es que se ha logrado el rescate y utilización de instrumentos musicales propios como la marimba y el bombo, así como algunos rituales que estaban siendo relegados o que iban a desaparecer.

Programa 3. Formación EPI-Grupo de Apoyo

Objetivos	*Dificultades*	*Efectos*
1. Capacitar y actualizar al EPI y al grupo de apoyo Awá en derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, coyuntura nacional y otros temas pertinentes.	Fumigaciones. Presencia atemorizante de actores armados legales e ilegales. Desplazamientos. Nuevo mestizaje (indígenas//afros//blanco-mestizos). Venta ilegal de tierras. Influencia preocupante de blanco-mestizos y afros en las comunidades. Abandono paulatino del territorio (construcción de casas en la carretera). Problemas familiares. Enfrentamientos ejército/grupos armados ilegales.	Se ha logrado la participación de un promedio de 30 personas en talleres de capacitación de uno a tres días para los integrantes del grupo de apoyo. Se participó en un curso de Pastoral Indígena convocado por el Departamento de Etnias del Celam en julio de 2006. Participación en los cuatro encuentros convocados por Podion-Misereor.
2. Facilitar la formación integral del grupo de apoyo Awá con los temas que correspondan y respondan a la nueva coyuntura.	Las anotadas anteriormente.	Se ha logrado la incorporación de unas 25 personas, sobre todo jóvenes de ambos sexos, que están participando en los talleres que se imparten semestralmente o cada dos meses.

Evaluación EPI Montaña
(Municipio de Ricaurte-Diócesis de Ipiales)

Programa 1. Organización Comunitaria

Dificultades	*Resultados*	*Efectos*	*Impactos*
El conflicto armado destruyó 103 huertas integrales que venían cultivándose en los resguardos de Magüí y Cuchilla. No se ha podido dar un debido seguimiento en el territorio desde julio de 2006. Se fracciona el proceso organizativo en Magüí porque los líderes están desplazados y los que permanecen en la comunidad están manipulados por la guerrilla.No se ha logrado visibilizar la problemática de los Awá porque la organización Camawari no tiene la posibilidad de hacer un pronunciamiento que denuncie a todos los actores armados.	Se capacitó a 120 personas en producción. Hoy, existen 17 huertas integrales. Surgieron 15 nuevas mujeres líderes en los resguardos de Cuchilla y Magüí. Se ha logrado compartir experiencias entre mujeres Awá de diferentes veredas y resguardos con mujeres del Cauca y a nivel nacional con la ONIC. Reuniones frecuentes para seguimiento y participación de 120 mujeres de los dos resguardos. Intercambio con otros resguardos para analizar los mecanismos de resistencia. Se logró fortalecer la aplicación del derecho propio. 20 líderes formados lograron asumir con más propiedad algunas funciones del cabildo. Se han hecho denuncias sobre los efectos del conflicto armado. Se logró gestionar proyectos productivos con el municipio de Ricaurte y con la gobernación de Nariño.	La comunidad asumió el cultivo de hortalizas. Aprendieron a utilizar los residuos biodegradables para el abono. Manejan con más técnica las especies menores. Se logró que en la dieta alimenticia incluyan productos que contengan proteínas y carbohidratos. La mayoría de las mujeres quedó motivada a continuar trabajando en grupo. Han avanzado en la autovaloración y se manifiesta en la presentación personal y en la capacidad de relacionarse con los *demás*. Han aprendido a gestionar y dar seguimiento. En el momento, el resguardo de Magüí está dividido. Los desplazados se están organizando para hacer mayores exigencias porque sienten que el gobernador no los apoya al negarles la participación en los recursos de las transferencias. Hacer exigencias de los derechos de los desplazados.	Positivos-negativos. La comunidad de los dos resguardos ha mejorado notablemente la producción y la alimentación. Aprendieron a procesar la caña para producir la panela. Con el trapiche de hierro ahorran hierro y energías. Han asumido nuevas técnicas para la producción y manejo de especies menores. Autovaloran el propio trabajo que hacen las mujeres. Dar a conocer la realidad de la mujer Awá afectada por el conflicto armado. Participación activa de las mujeres en el cabildo. La comunidad está convencida de la urgente necesidad, aun en su realidad de desplazados. Aporta y cuestiona el proceso organizativo de Camawari. La guerra toca muchos aspectos *de las familias, de la* organización y del proceso de la comunidad. Los efectos se están extendiendo a todos los resguardos. Algunos se han involucrado con los armados haciendo más difícil el proceso organizativo.
		El aporte de la Conferencia Episcopal Colombiana por medio de la Pastoral Social Nacional. Solidaridad de la Conferencia de Religiosos de Colombia con la situación de los Awá y de las hermanas lauritas.	

Programa 2. Identidad y cultura

Dificultades	*Resultados*	*Efectos*	*Impactos*
El problema del conflicto nos hizo responder a otras prioridades (desplazados). Desplazan del resguardo a tres de los líderes que se estaban formando y capacitando desde 2003. En septiembre 6 de 2006 desaparecen a José Antonio V. En agosto 27 de 2006, es asesinado Rigo A. Guanga. En noviembre de 2006, Ademelio Guanga muere a causa de una mina antipersona. Todos estos hechos responsabilizan a la guerrilla.Los actores armados, legales e ilegales, controlan las salidas de la gente, por eso las capacitaciones se han detenido últimamente, ya que los sindican de pertenecer a alguno de los bandos en conflicto.	Se posibilitó el refuerzo de la concientización para la autovaloración de sus expresiones culturales y el territorio a niños, jóvenes y adultos. Se hizo un pequeño libro de cantos más apropiado a la realidad Awá. Se elaboraron dos guías para niños y jóvenes en temas de ética y valores. Se ha logrado socializar el material en los diferentes espacios comunitarios con el apoyo de los 18 líderes capacitados para animar el trabajo en la comunidad en identidad y cultura. Se asesora a seis etnoeducadores en la sistematización de sus expresiones culturales de tres resguardos: Nulpe, Cuchilla del Palmar y Magüí. Con los talleres de ética y valores propios se ha logrado llegar a un buen grupo de jóvenes de los resguardos de Magüí, Nulpe, Pialapí-Pueblo Viejo, para un total de 80 de diferentes veredas.	La comunidad se ha fortalecido cultural y comunitariamente. Hay mayor interés por conocer, vivir y expresar sus costumbres. Fortalecimiento de líderes nuevos con sentido más comunitario. Generó cuestionamiento a los líderes con mañas.	Para los grupos armados y líderes Awá corruptos, los nuevos líderes representan una amenaza (desaparecen los hermanos José Antonio y Jairo V.). Para Camawari, las exigencias de los nuevos líderes son un reto. El proceso de los resguardos genera otra visión del proceso organizativo. Las instituciones escuchan las propuestas de la comunidad cofinanciando con recursos las transferencias. Los líderes han asumido el trabajo y continúan capacitando a niños y jóvenes. Los profesores que están estudiando etnoeducación han logrado hacer algunas investigaciones para socializarlos con los niños y la comunidad.

Programa 3. Capacitación Equipo y Grupo de Apoyo

Dificultades	*Resultados*	*Efectos*	*Impactos*
No se reforzó el EPI con nuevo personal. En muchos momentos falló la comunicación y coordinación como EPI. Los grupos armados cambiaron de estrategias y debilitaron las iniciativas de resistencia en el territorio.	Muy pocas reuniones entre los equipos de Tumaco y Ricaurte. Se realizaron las seis reuniones programadas con Podion para el automonitoreo. Se realizaron talleres de formación con indígenas del Cauca con la participación de tres resguardos. Se capacitó a 18 personas para el grupo de apoyo en los resguardos de Nulpe, Cuchilla, Pialapí y Magüí. Se participó en reuniones de pastoral indígena con otras indígenas de Colombia y a nivel latinoamericano para compartir experiencias y sueños. Se participó en los encuentros regionales del Pacífico.	Compartir el proceso de las zonas. Las reuniones con Podion posibilitaron el encuentro del EPI; se compartieron avances, situaciones y se programó haciendo los reajustes. Más conciencia sobre la realidad. La comunidad eligió a sus líderes, por eso los apoyan y respetan. A nivel local, se tiene el apoyo de 18 líderes en los resguardos de Nulpe, Pialapí-Pueblo Viejo, Cuchilla y Magüí. Estar actualizados y analizar la realidad.	Plantearse mecanismos de resistencia en el territorio. Se reforzó el grupo de apoyo, personas en quienes se puede confiar. El resguardo de Cuchilla del Palmar se mantiene en el territorio y quiere reforzar los mecanismos de resistencia. Estar actualizadas y en contacto con otros equipos de Pastoral Indígena. Hacer un proceso de investigación para visibilizar la realidad de las comunidades del Pacífico.

Diócesis de Tumaco

Programación de las Actividades de la Pastoral Indígena
(Hasta la finalización del Proyecto)

Tareas	*Acciones*	*Responsables*	*Fecha*	*Lugar*
Fortalecer	Reuniones mensuales del EPI	EPI	en; feb; mar; abr…	Tumaco
	Reunión EPI Tumaco y Ricaurte	EPI Tumaco y Ricaurte	marzo	Ricaurte
	Encuentros EPI y Podion	EPI y Podion	marzo	Tumaco
	Encuentro EPI y Misereor	EPI	mayo	Cali
	Investigaciones: Relatos	EPI Tumaco y Ricaurte	Durante todo el año	Comunidades Awá y Tumaco
	Estudio sobre Teología indígena, Biblia, cultura, inculturación, legislación indígena…	EPI	febrero, marzo, abril…	Tumaco y Llorente
Proyectar	Talleres sobre: Biblia, TLC-ALCA, Planeación y administración, Derechos de los pueblos, Derecho propio, producción.	EPI	Cada dos meses: febrero, abril…	Llorente
	Acompañamiento a comunidades, cabildos, proyectos productivos y eventos religiosos.	EPI	Durante todo el año	Comunidades Awá
	Catequesis	EPI	Durante todo el año	Comunidades Awá
	Cursillos para bautizos	EPI	Durante las fiestas	Comunidades Awá
	Investigaciones	EPI	Durante todo el año	Comunidades Awá
	Boletín bimensual "Camino del indio".	EPI	febrero, abril…	Tumaco
Evaluar	Reuniones mensuales del EPI para estudiar, evaluar y programar	EPI	en, feb, mar…	Tumaco
	Reuniones EPI Tumaco y Ricaurte cada cuatro meses para evaluar	EPI Tumaco y Ricaurte	marzo, julio…	Ricaurte
	Reunión EPI y Podion cada seis meses para evaluar.	EPI y Podion	marzo, septiembre.	Tumaco

Segunda sección

Análisis e Interpretación

Después de exponer el proyecto integral por medio del cual el epi realizó sus labores durante más de 20 años con los łnkal Awá, profundizaré algunos aspectos relevantes.

Uno de ellos es el contenido de talleres y cursos con los cuales se intentó, de alguna manera, enfrentar la mentalidad mercantilista y consumista que comenzó a darse con la llegada del cultivo de la coca a sus territorios. Además de ese mercantilismo y consumismo, la aparición cada vez más numerosa de actores externos —los llamados *paisas* y otros provenientes de diversas regiones del país (Botero, 2007a)—, fue motivo para la creación o ampliación de aquel "marco interpretativo" (Landsman, 1985) o universo de comprensión, que les permitió ver el mundo con nuevos ojos y, en consecuencia, se despertaron en ellos expectativas antes insospechadas. El interés y el ansia por adquirir muchas cosas que fueron apareciendo e incrementándose en tiendas, mercados y puestos ambulantes, estimularon también su curiosidad y deseo por aprender más de ese mundo de donde provenían tantos artículos de consumo y tanta gente extraña. La radio, la televisión, el cine, el Internet y otros medios recién descubiertos por ellos en escuelas y colegios, pusieron igualmente en cuestión los precarios referentes que hasta ese momento les servían para entender su mundo y el de los demás.

De hecho, el cambio en la vestimenta fue drástico en unos pocos años, al igual que la transformación de los hábitos alimenticios, producto, por una parte, de las relaciones más continuadas con la sociedad envolvente y, por otra, porque en sus comunidades fueron desapareciendo poco a poco productos que, como la yuca, el plátano, el maíz y el arroz, habían sido los cultivos tradicionales, para dedicarse por completo a la siembra de la coca. Con el dinero obtenido por la siembra y comercialización de esta planta, los łnkal Awá se dedicaron a comprar productos de tienda como el arroz, los fideos, enlatados, dulces y caramelos, bebidas gaseosas, cerveza… incluso el plátano antes sembrado por ellos, y la yuca comenzó a ser comprada en los mercados. Las especies menores, gallinas, pollos, patos, chanchos… desaparecieron también de sus asentamientos por la sencilla razón de que, como no estaban encerrados, se adentraban en los terrenos

donde estaban los cultivos de coca causando verdaderos estragos en las plantaciones, o pereciendo por envenenamiento a causa de los químicos esparcidos para combatir las plagas o las malas yerbas.

Entonces, el EPI asumió este desafío realizando una serie de talleres en la cual el tema central fue una reflexión bíblica a partir de los relatos de la creación, pero también haciendo conocer una nueva legislación que amenazaba con despojar de las tierras a quienes las mantuvieran improductivas o las dedicaran a cultivos de uso ilícito.

De igual manera, se empezó a brindarles oportunidades para que iniciaran la siembra de otros productos, así como la creación de galpones y diferentes infraestructuras para la crianza de pollos, cuyes, peces, puercos y lombrices.

En realidad, con la nueva legislación que sobre las tierras había surgido del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder), organismo que había reemplazado en mayo de 2003 al Instituto Colombiano de Reforma Agraria, la sombra del despojo se cernía sobre miles de hectáreas de tierra en todo el territorio colombiano. Al suspenderse la reforma agraria, el gobierno de entonces puso su objetivo en recuperar tierras "baldías", en manos del narcotráfico, o simplemente improductivas. Lo que buscaba no era otra cosa que seguir entregando tierras a los latifundistas de siempre y a otros nuevos. El comercio de tierras legitimó el despojo del que fueron víctimas familias enteras obligadas a salir de sus territorios por causa del conflicto armado interno. Muchas de las tierras que estaban en poder de los narcotraficantes y que, según el gobierno, serían entregadas a las familias desplazadas por la violencia, en realidad fueron vendidas a multinacionales o dedicadas al cultivo de la palma aceitera, lo que creó un problema aún mayor en la ya inequitativa estructura agraria del país.

Pero no sólo fueron las leyes del gobierno las que empezaron a producir desazón en los Inkal Awá, sino también las personas que, en un flujo casi incontrolable, llegaron y se instalaron tanto en la región Awá como dentro de sus comunidades o resguardos. Si en los ochenta y noventa se había logrado la titulación de los resguardos previo saneamiento, es decir, haciendo salir a mestizos y afros que vivían dentro de los asentamientos Awá, en la primera década del siglo XXI volvió a darse el fenómeno de la incursión de numerosos actores provenientes de todos los puntos del país, pero sobre todo de la zona centro: departamentos de Antioquia, Caldas,

Risaralda, Quindío, Tolima… el arribo de tales personas con su histórico afán colonizador (Botero, 2007a) no sólo cambió el paisaje de las comunidades con sus actividades, sino que, también, en virtud de las alianzas matrimoniales, comenzó a transformarse los referentes culturales de los indígenas allí asentados. Los matrimonios mixtos —mestizos con indígenas o con afrocolombianos— derivaron en un mestizaje cuyo verdadero alcance aún hoy es difícil precisar. Lo que sí puede notarse es la pérdida notable de los mecanismos de transmisión de la lengua, porque el varón mestizo proveniente del interior del país obliga a la prole hablar el castellano y prohíbe a su cónyuge el uso del *awapit* dentro y fuera de la casa. Igualmente, la alimentación, fue abandonando la dieta común de los Awá para dar paso a otros productos.

Tanto los cursos o talleres bíblicos, los encuentros sobre el manejo de plantas y la crianza de especies menores, y la enseñanza de la legislación de tierras, empezaron a dar resultados. En varios asentamientos, donde el cabeza de hogar era indígena, se cambió el cultivo de la coca por el de los productos tradicionales. Volvieron a florecer los campos con el maíz, la yuca, el plátano con diversas variedades, el papacún y, en algunos sitios, el arroz. Lamentablemente, en ocasiones eran víctimas del glifosato, un herbicida no selectivo utilizado por los aviones del gobierno para erradicar la coca. Perdían no sólo las cosechas, sino también la hierba que tenían en algunos asentamientos, para los animales.

Con los hábitos alimenticios basados en productos industrializados y comprados en las tiendas, la salud se había visto afectada, por lo cual tuvieron que recurrir continuamente a los puestos de salud de los municipios vecinos. Con la recuperación de sus prácticas alimenticias anteriores, se vio mejorada también la salud, sobre todo la de los niños, quienes habían sido los más afectados por el cambio de la dieta. Desde hacía muchos años, por la escasez o ausencia de los cultivos tradicionales, a los niños se daba productos de tienda como papas fritas, gaseosas, caramelos, "chitos", galletas…

En la actualidad, el puesto de salud de la Unipa, localizado en el sitio llamado *El Diviso*, ha sido reconocido como uno de los mejores puestos de salud en el ambiente rural del departamento de Nariño, porque, si bien atiende casos de medicina curativa, su fuerza está en la medicina preventiva. El puesto de salud está localizado al lado del colegio donde la fuerza

educativa está puesta, precisamente, en el manejo de granjas integrales: especies menores, peces, cultivos tradicionales.

Haciendo un balance de los resultados obtenidos de los cursos y talleres de capacitación y formación, puede decirse que las actividades realizadas por el Equipo de Pastoral Indígena, conformado por agentes de pastoral de las Diócesis de Ipiales y Tumaco, abrieron posibilidades para que los indígenas Awá, si bien no en su totalidad, pudieran ver otras opciones en cuanto a la manera de vivir sin tener que depender del cultivo de la coca.

Además de esto, se logró en varios casos —algunos por iniciativa de ellos— la constitución de un grupo de indígenas jóvenes que, gracias a su escolarización en escuelas y colegios, empezaron a apoyar el Equipo, llegando incluso a profesionalizarse —abogados, profesores, empleados públicos, catequistas y animadores— y a convertirse en promotores, dentro de sus resguardos, de actividades que fueron desplazando, si bien a pequeña escala, todas las consecuencias negativas que se generaban por el cultivo de la coca.

Pienso que uno de los aciertos de la labor del Equipo de Pastoral Indígena con los Ɨnkal Awá fue el trabajo de investigación efectuado a lo largo de varios años, investigación en la cual también participaron activamente los indígenas. Es el caso, por ejemplo, del estudio realizado por el misionero suizo Eugen Haug (1994) sobre una experiencia nueva para los Awá, consistente en la construcción de poblados en un territorio tradicionalmente habitado por un patrón de casas dispersas, buscando facilitar el acceso de los niños y niñas a las escuelas. En un trabajo de orden interactivo y durante varios meses, Haug elaboró mapas y realizó un censo exhaustivo sobre los habitantes del lugar en donde llevó a cabo su trabajo de campo.

De igual manera, se realizaron investigaciones sobre aspectos económicos sociales y políticos (Botero Villegas, 2003[a], 2007a) pero, además, sobre el ámbito de lo religioso (Botero Villegas, 2008, 2009, 2011, 2012, 2014). Dos libros de relatos (Botero 2003b y 2007b) atestiguan la riqueza en cuanto a cuentos, leyendas y mitos, así como a sueños y señales o manifestaciones de la naturaleza.

Conclusiones

A manera de conclusión, podemos decir que la misión del Equipo de Pastoral Indígena, para el caso concreto del tratamiento de la religiosidad de los Inkal Awá, nunca pretendió desplazar o quitar sus creencias, sino, más bien, aproximarse a ese mundo que continúa siendo un desafío, sobre todo porque no encontramos una base escrita acerca de lo que sería un sistema propiamente religioso. Identificamos creencias y prácticas que obedecen a situaciones concretas; algunos rituales como, por ejemplo, en el momento de la curación del chutún asociado a la creencia de un "espíritu maligno que ataca a las personas, espíritu que no tiene forma conocida pero actúa sobre los humanos y que para su defensa están los curanderos con el poder de las plantas medicinales que han ayudado a salvar vidas" (Pascal Taicuz, 2013: 38); pero, más allá de eso, nos perdemos en un intento por asociar estas creencias a otras que puedan hallarse en diferentes prácticas rituales.

En mi opinión, la acción del EPI no llegó a cuestionar las creencias fundamentales del pueblo Awá; más bien, intentó respetarlas buscando acogerlas e ilustrar, mediante la Biblia, algunos relatos. En las celebraciones litúrgicas de bautizos, primeras comuniones o en las fiestas principales, siempre se dio espacio para leer algunos de los relatos contenidos en los libros publicados (Botero Villegas, 2003a y 2007b).

Aunque ya se habló de eso abundantemente en otro momento (Botero Villegas, 2008, 2011, 2012, 2014), conviene recordar algunas de esas ideas o creencias.

Acerca de Dios, tienen una imagen que podría resumirse en las siguientes características: es creador del mundo y de los hombres, es quien ha enseñado a los Awá a sembrar, cosechar, hacer casas, cazar, pescar; es decir, es un "héroe civilizador" que les ha instruido y de quien han aprendido a realizar todo lo que en la actualidad hacen.

Por lo general, aunque haya excepciones, no perciben a Dios como castigador o como alguien que pueda intervenir positiva o negativamente en sus vidas. No se dirigen a él para esperar sus dádivas. Piensan, eso sí, que el especialista sagrado católico, el sacerdote, tiene algún poder y por eso le pidan que bendiga agua, semillas, incienso, y otros productos durante fiestas como el Pendón o Ramos.

El sentido que tiene Jesucristo para ellos no es muy familiar, lo mismo que la Iglesia o los sacramentos. Pero no deseo seguir este camino definiendo la religión Awá por sus carencias en comparación con el cristianismo. El hecho religioso Awá, pese a las aproximaciones que hagamos, es todavía un campo abierto.

No encontramos fiestas o celebraciones en honor de algún santo o de la Virgen, con excepción de la fiesta que tiene como centro la imagen del Señor de Kwaikery que, para mí, tiene más visos de celebrarse como algo relacionado con la afirmación de su identidad que con un sentido plenamente religioso (Botero Villegas, 2003a).

El mundo, según se infiere de algunos relatos de la cosmogoníaAwá, tiene dos lados: una parte superior, donde viven ellos —los łnkal Awá, la gente de la montaña—, y una parte inferior, donde vive otra gente; Awá sí, pero no łnkal. Los habitantes de ambas superficies no se encuentran, pero por varios relatos se tiene conocimiento de la existencia de la gente del otro lado. Veamos uno de ellos.

El sol, la luna y las estrellas giran alrededor de la tierra, de tal manera que cuando en un lado es de día, en el otro es de noche. Tanto el sol como la luna y las estrellas son personas que andan con luces de mayor o menor intensidad.

En cuanto al sol, existen dos. Uno es fuerte, y cuando este sol sale, se va a pescar; el otro es débil, y aparece cuando el día está lluvioso.

En lo que se refiere a las estrellas, éstas caen como lluvia por la noche y al amanecer pueden recogerse en la "Flor de Dios". El agua recogida tiene propiedades curativas sobre los ojos enfermos. Cuando mejoran, dicen, se ven bonitos como estrellas.

Si una noche es muy clara y pueden verse las estrellas, no es aconsejable mirarlas, porque si alguien las observa mientras caen, a esa persona se le muere un familiar pasados seis meses. Igual sucede cuando es un moribundo quien mira la estrella caer.

Tanto en la parte superior como en la inferior, hay un cielo encima de la tierra. En el cielo que se encuentra arriba, donde viven los Awá, habita un dios que también es Awá. Éste, junto con los muertos, trabaja: siembra y cosecha maíz y chiro; también pesca y caza. Los muertos que están arriba tienen mucho más trabajo que los Awá que están abajo, porque en el cielo

la tierra es mejor. No se sabe si en el cielo del otro lado de la tierra también reside un dios. Los Awá afirman que los blancos tienen otro dios.

Con respecto al agua, dicen que viene del cielo y llena los ríos que van al mar, el cual está ubicado en el centro de la tierra. Cuando el mar se inunda, es porque Dios castiga a la gente. El agua regresa al cielo en tiempo de verano y baja de allí en el invierno.

Los Awá no tienen una palabra propia para referirse a Dios. Algunos de ellos utilizan la expresión *taita,* proveniente del idioma quichua y que se utiliza para dirigirse a alguien de respeto. Últimamente, ha surgido un término para dirigirse a Dios cuyo origen es todavía incierto.

En un relato de la creación elaborado por un dirigente Awá, encontramos las siguientes referencias a Dios y al diablo, personajes que intervienen en el acontecimiento: diablo, diosn, Diablotas, Diosne, Dioskasdiablokas, disblokas, Diosta, Dioskana, Diablone.

En el *Masas PitJesucristowa, El Nuevo Testamento de la Biblia en Awa-Pit*, el término *Dios* no aparece traducido de otra manera a la transcrita anteriormente.

Pienso que, después de la acción del epi durante tantos años, estas ideas religiosas o creencias persisten a pesar de las relaciones del pueblo łnkal Awá con los colectivos mestizo y afrocolombiano y, por supuesto, con la Iglesia católica.

De todas maneras, convendría actualizar, mediante un trabajo etnográfico y bibliográfico, esas ideas y actividades que los łnkal Awá han realizado y vivido en los últimos años; de esta manera, puede establecerse con mayor exactitud en qué han consistido las eventuales transformaciones, pero, de igual modo, las forzosas invariantes.

Bibliografía

Adelaar, Willem F. H. Pieter C. Muysken,

2004, *The Languages of the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.

Botero Villegas, Luis Fernando

2003a, *Para que respeten historia y cultura entre los Awá del suroccidente Colombiano*, Medellín, Nuevo Milenio.

2003b, *La Ambarengua y otros relatos Awá*, Colombia, Diócesis de Tumaco-Misereor.

2005, *De negros a afros: ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Nuevo Milenio.

2007a, "Los indígenas Awá y las relaciones fronterizas", *Gazeta de Antropología*, 23, artículo 13. Disponible en http://hdl.handle.net/10481/7047

2007b, *El Astarón y otros relatos Awá*, Ediciones del epi-Diócesis de Tumaco.

2008, "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", Indiana, 25: 9-25.

2009, "Los Awá y la fiesta de El Pendón", *Gazeta de Antropología*, 25 (1), artículo 08. Disponible en http://hdl.handle.net/10481/6841

2011, "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de Antropología*, 27 (2), artículo 27. Disponible en http://hdl.handle.net/10481/18523

2012, *Sociedad, cultura y religión: el hecho religioso en los łnkal Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones*, Leipzig, Editorial Académica Española.

2014, "El hecho religioso en los łnkal Awá del suroccidente colombiano", *en* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, *pp. 205-253.*

Cerón Solarte, Benhur

1986, *Los Awa–Kwaiker. Un grupo indígena de la selva pluvial del Pacífco Nariñense y el Nor-Occidente Ecuatoriano*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Ehrenreich, Jeffrey D.

1989, *Contacto y conflicto. El impacto de la aculturación entre los Coaiquer del Ecuador*, Quito, Abya-Yala/Instituto Otavaleño de Antropología.

Haug, Eugen

1994, *Los nietos del trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los* łnkal *Awá*, Quito, Abya-Yala.

Landsman, Gail
1985, "Ganienkeh: symbol and politics in an indian/white conflict", in *American Anthtropologist,* vol. 87, núm. 4, pp. 826-839.
Pascal Taicuz, Aquilino Inocencio
2013, *La curación del chutún en la comunidad Gualpi Medio*, Tesis de grado, Cuenca, Universidad de Cuenca.

Tercera parte

La Religiosidad Popular en contextos urbanos

Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana

Jesús Antonio Serrano Sánchez[1]
Universidad Católica Lumen Gentium

La academia ha adoptado la cuestión de la religiosidad popular, el cual ha rendido frutos como con una evolución teórica propia y extensa. La religiosidad popular es un tema interdisciplinario; aun cuando puedan realizarse estudios disciplinares —en especial, por parte de la historia, la etnografía, la antropología y la teología—, no es conveniente que se analice sólo desde un enfoque metodológico o teórico. Sobre esta primera idea, este artículo busca incorporar elementos de análisis de diferentes campos disciplinares.

Cuando otorgamos el adjetivo *popular* a la religión, necesariamente entramos en la dimensión social e histórica de la religiosidad. En el caso de la religiosidad popular, existe una prioridad de lo cultural, de la construcción social de la religiosidad por encima del sentido religioso de creencias individuales. Como expondré, lo individual y lo colectivo no son excluyentes; ambos polos están en tensión; se atraen tanto como se repelen. De hecho, en una sociedad crecientemente urbanizada y secularizada, la dimensión colectiva, cultural y comunitaria es la que primero denota el cambio, debilitamiento o desaparición de la religiosidad popular en un sentido comunitario tradicional y su reemplazo por una religión popular privatizada. Volveremos sobre este punto más adelante.

[1] Doctor en Gestión Estratégica y Políticas del Desarrollo por la Universidad Anáhuac. Docente-investigador de la Maestría de Pastoral Urbana en la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

Divido en tres partes mi exposición: la primera trata sobre los tipos de conciencia; la segunda, sobre las tensiones; la tercera, el papel de la religiosidad popular en el contexto urbano.

La práctica de la religiosidad popular incluye:

- Rituales: son lo más evidente de esta religiosidad, que favorece un análisis de superficie, ya que puede confundirse o reducirse con el ritual. Los rituales permiten expresar de forma simbólica las creencias, valores y proyección sobre la vida.
- Creencias: son más o menos exteriorizadas mediante oraciones, explicaciones, tradiciones y los rituales. Relacionan la conciencia con objetos espirituales, aceptados como necesarios y con autoridad para explicar y regir la vida.
- Valores: resultan mucho menos evidentes, pero en el fondo establecen el plano de coordinadas en el que la vida de una persona o una comunidad van a desarrollarse. Esta dimensión hace que, tras la religiosidad popular, se desarrolle una moral efectiva, tanto personal como comunitaria.
- Proyección: es el carácter trascendente, teleológico y funcional de la religiosidad popular, pues favorece la acción en el mundo vital de cierta manera, sustentado en una explicación de origen, determinando normativamente la vida y prometiendo el cumplimiento de fines específicos.
- Asignación: en virtud de los anteriores elementos, la religiosidad popular explica y justifica la asignación de ciertas funciones de autoridad y de poder dentro de una comunidad, dotándole de legitimidad para disponer al menos algunas facetas de la organización comunitaria. También puede aparecer una forma de asignación económica, dotando de derechos sobre ciertos recursos naturales o económicos.

Tres tipos de conciencia asociados a la religiosidad popular

Para entender la religiosidad popular, es necesario distinguir tres tipos de conciencia funcional, tan estrechamente relacionadas que suelen confundirse.

Conciencia mitológica

La religiosidad popular debe referirse a una conciencia mitológica. Entenderemos por ésta un paradigma de pensamiento que remite a mitos. Por oposición, existe una conciencia racionalista o positivista, cuando el paradigma del pensamiento remite como mecanismo explicativo a causas de tipo naturalista que dejan a un lado la expectativa de una realidad espiritual.

Por otro lado, la conciencia mitológica tampoco es sinónimo de conciencia teológica. Por ésta, entendemos un paradigma de pensamiento de tipo racional-teológico, basado en reglas lógicas que incluyen las explicaciones doctrinales metafísicas, espirituales y religiosas, otorgando un menor o mayor grado a las implicaciones de la Revelación. La religiosidad oficial se apoya primordialmente en la conciencia teológica, aunque de hecho recurre a la conciencia mitológica en ciertos asuntos.

La conciencia mitológica corresponde a un posicionamiento *a priori* del sujeto en el mundo de la vida, en la realidad funcional, para la cual se le exige realismo y competencia. Las necesidades vitales esenciales —que, en apariencia, no requieren justificación alguna, pues simplemente son y están ahí— son encuadradas en un contexto más amplio que les confiere valor y significado. Este significado procede de una comprensión impronunciable de lo que es el mundo como totalidad o cosmovisión. Ese mundo que no es conocido ni desentrañado en su totalidad es, sin embargo, dotado de valor y sentido gracias a la mitología. En ese sentido, incluso la conciencia más racionalista es dependiente por necesidad de una conciencia mitológica.

La conciencia mitológica apuesta por un conjunto de explicaciones prerracionales o precausales que imprimen sentido a los hechos contemporáneos. Explica el presente como resultado de determinados eventos fundacionales en un pasado impreciso. La característica más importante de esta conciencia es que consiste siempre en una afirmación de valores.

Otra característica esencial es que acepta la incertidumbre, apuesta a la fe en que las explicaciones son válidas, independientemente de que sean no probadas e improbables. En ello radica también una diferencia de fondo con la conciencia racionalista: que ésta se ha propuesto operar sólo en el ámbito de certezas probadas o mediante la reducción de la incertidumbre.

La persistente propensión a creer que el pensamiento mitológico es un pensamiento fantástico está equivocada. Esta mala interpretación se explica porque se confunde el uso de diferentes niveles del lenguaje: deno-

tativo y connotativo. La religiosidad popular se apoya ampliamente en la conciencia mitológica, pero no se identifica con ésta, pues incorpora otros elementos procedentes de la conciencia religiosa.

La conciencia mitológica articula las dimensiones ritual, de creencias, valorativa y de asignación en la cosmovisión de sentido.

La religiosidad popular, no como un hecho consolidado, sino como conciencia en formación, se caracteriza por una libre aceptación de aquellas nociones compartidas por una comunidad.

Conciencia religiosa

Es necesario acudir a otro ámbito esencial: el del sentido religioso. La religiosidad es un fenómeno existencial que puede ser llevado al nivel de un estudio social y cultural. Puede discutirse si se trata de un hecho primordialmente individual que va configurándose en algo compartido comunitariamente o si, por el contrario, se trata más bien de un hecho colectivo que se interioriza y se practica de manera individual.

Como define Giussani, el sentido religioso integra "la esencia misma de la racionalidad y la raíz de la conciencia humana" (2011). La religiosidad es una característica de la condición humana que busca el sentido de la existencia y de los hechos clave de ésta. En otros términos, es una hermenéutica vital que trasciende la racionalidad práctica ordenadora de la vida para asegurar la supervivencia y la racionalidad teorética que busca la explicación de la realidad con base en las causas próximas de ésta. Con motivo de esta obra, en su momento Jorge Mario Bergoglio subrayó: "hoy día la cuestión que más tenemos que encarar no es tanto el problema de Dios, la existencia de Dios, el conocimiento de Dios, sino el problema del hombre, el conocimiento del hombre y encontrar en el mismo hombre las huellas que dejó Dios para encontrarse con él" (Bergoglio, 2015).

En este tenor, la religiosidad es, por principio, una inclinación natural y espontánea de ese ser que llamamos *humano* a buscar el sentido último y la explicación causal más radical de su existencia y de su destino. La conciencia religiosa se mueve como una vela al viento del impulso de una realidad que no sea finita y contingente.

Este sentido se concentra en creencias que son profesadas, es decir, tienen un potencial vivencial y funcional. Las creencias se proyectan tanto a la mitología como a la racionalización, pues no predisponen el estar sus-

tentadas. Pero, en cualquier, caso el individuo las adopta como plausibles, como verdaderas, tanto como improbables. De no ser así, no serían objeto de creencia.

La conciencia religiosa es, entonces, una conciencia racional que compromete la vida de la persona, puesto que orienta sus conductas conforme a la expectativa que se ha formado sobre lo espiritual y su puesto en el horizonte de la trascendencia.

Conciencia mágica

Si los niveles de conciencia mitológica y religiosa se destinan a la explicación intelectual, simbólica y afectiva del presente, la conciencia mágica, no se conforma con saber, sino que intenta controlar el presente aprovechando los saberes explicativos.

El componente mágico es caracterizado como la expectativa de producir efectos mediante determinadas prácticas rituales. Una oración y un gesto efectuados de una forma precisa, en un momento y lugar determinados y no otros, tienen el poder de producir efectos en la vida de los creyentes. Quien conoce la forma de efectuar esos rituales —con frecuencia, una persona elegida de acuerdo con las creencias— adquiere el poder de producir estos efectos y nadie más.

El componente mágico no es ajeno a la religiosidad popular, pero no le es algo intrínseco. Esta confirmación debe analizarse en dos planos. Por una parte, el hecho de que aquello que resta de pensamiento mágico en la cultura es capitalizado y sólo puede ser capitalizado por la religiosidad popular. La conciencia mágica puede radicalizarse y adquirir un carácter más propio de brujería, lo cual sigue ya unas reglas peculiares y no debería considerarse igual a la religiosidad popular.

Por ejemplo, existen muchos rituales mantenidos por la religiosidad popular rural, para asegurar los temporales y la abundancia de cosechas. En ellos está presente un componente mágico, toda vez que un tiempo de sequía suele ser atribuido a una falla en el ritual, la falta de cumplimiento o la intromisión de algún factor perturbador en el rito. Empero, la religiosidad popular no requiere la magia para existir. Su componente esencial es ser producto de una creencia compartida. Según se ha explicado, dicha creencia se sustenta en una mitología que permite una ubicación de sentido en un momento del hilo continuado de un tiempo previamente iniciado

y prolongado como *teleos*. No requiere la producción de efectos o el control de fenómenos.

Muchos otros rituales —participar en una procesión, visitar un santuario, entre otros— son formas de agradecer, de pedir favores, pero no de condicionar resultados. Son expresiones de fe que se acoge a una fuerza reconocida "grande", "poderosa", "misericordiosa", pero indomesticable, a diferencia de la conciencia mágica, que considera que existen mecanismos temporales (inmanentes) con capacidad efectiva para controlar los poderes metafísicos.

Las tres conciencias unidas en el factor temporal de la Religiosidad Popular

La religiosidad popular es transtemporal. La invocación/evocación de lo mítico tiene la propiedad de conectar el tiempo presente o futuro respecto de un pasado que le da origen y sentido. La referencia a un pasado mítico e ideal (*in illo tempore*) produce una impresión de ser un discurso sobre el pasado, o bien, un discurso primitivo, pero la religiosidad popular es más bien un discurso sobre el presente y sobre el porvenir con los elementos explicativos que otorga el referente en un pasado que se prolonga.

Factor esencial de la religiosidad popular es establecerse en el centro de las prácticas de la vida cotidiana, porque la religiosidad popular es una *secularización* del mito. Actualiza el contenido del mito, trae el mito al tiempo presente; lo emplea para explicar el presente y el futuro. La religiosidad popular constituye el tiempo presente como el resultado de una causa u origen explicativo. Con ello se reafirma su naturaleza religiosa, esto es, como hermenéutica existencial.

Cuando decimos que es una religiosidad, aludimos al hecho de que establece un vínculo con la dimensión de realidad espiritual. Puede resultar tautológico decir *religiosidad* hablando de la secularización del mito, ya que ése es su papel propio: establecer un vínculo transtemporal con una realidad espiritual que se experimenta en la ubicación histórica-cultural de individuos y sociedades concretas.

Vale decir que en el adjetivo *popular* se encierra el elemento principal para explicar las características de este fenómeno. El hecho de ser un acto colectivo, compartido, culturalmente producido, vivido y perpetuado.

Tensiones explicativas de la religiosidad popular en el contexto urbano

La distinción entre tipos de conciencia es el preámbulo necesario para abordar los varios papeles que representa la religiosidad en el contexto de la urbe, como elemento distintivo respecto del papel y la teoría hecha sobre la religiosidad popular en el contexto indígena[2] y rural.

La ciudad es un espacio físico que se habita. Habitar entraña desarrollar una actividad económica, tanto como productores, como consumidores; también consiste en adaptar el espacio físico para hacerlo cultural, simbólico, artístico, regulado, administrado. Cuando se da ese paso, se ha constituido lo *urbano* como una forma de vida o una relación cultural con la ciudad. Por lo tanto, no todo lo que está presente en la ciudad es urbano, ni todo lo urbano está limitado a la ciudad.

Las dimensiones geográficas y la densidad poblacional de la ciudad obligan a que la cultura y el orden urbano sean muy complejos y dependan de mecanismos diversos de coordinación colectiva. Así, la cultura urbana no sólo es una forma en que el individuo se relaciona con su hábitat, sino también un amplio conjunto de instituciones formales e informales de regulación de la convivencia.

Desde el punto de vista de la pastoral urbana, es posible valorar la relación e importancia de la religión y la ciudad. Muchos consideran que la ciudad debe dejar atrás los atavismos mitológicos, como sinónimo de un progresivo avance de la racionalidad, la industrialización y la ilustración. Esta apreciación dista de ser cierta. La evidencia histórica y los restos arqueológicos de las ciudades primitivas prueban que los núcleos urbanos se establecieron en torno a templos, centros de culto, que prevalecen como vestigios hasta nuestros tiempos, a veces como el único remanente de ese factor de orden social urbano que es la religión. Del mismo modo, puede constatarse que la religión oficial se estableció, extendió y próspero en grandes ciudades como Alejandría y Roma, en tiempos del cristianismo antiguo. En la Edad Media también encontramos una renovación y revita-

[2] Vale la pena detenerse a explicar que la religiosidad indígena en su propio contexto es la religiosidad *oficial*; sin embargo, cuando es analizada desde la colonización económica, cultural y política, desde fuera y desde la hegemonía del poder, entonces se le califica como *popular*. Al hacerlo, se le coloca en una posición relativa en la dialéctica oficial-popular, centro-periferia.

lización de la religión en las ciudades, a través de santuarios, fiestas, procesiones, autos sacramentales, santos y cofradías, entre otros mecanismos que suscitaban la participación de los habitantes de la ciudad.

Las ciudades son entornos de diversidad cultural y de prosperidad o mayor seguridad material en comparación con el campo. Por ejemplo, los rituales propiciatorios de tipo meteorológico no son requeridos en la ciudad, porque en ella las necesidades de sustento son diferentes y recaen en factores de otra índole.

La dependencia del habitante de la ciudad que abre la llave para obtener agua potable es completamente distinta del habitante del campo que espera la llegada de los temporales para aprovisionarse del líquido. Por eso, el agua no implica, por lo general, rituales propiciatorios en la ciudad, ya que la tecnología elimina el misterio o el valor hierático del agua.

Una de las paradojas de la urbe es que, a diferencia de las relativamente pequeñas comunidades rurales, entre más personas la habitan, existe menos una comunidad. Si no hay una comunidad, en la ciudad sí aparecen muchas comunidades. Entre mayor es la magnitud poblacional, mayor es también el anonimato y, por lo tanto, la privatización es también una de las características de la ciudad. No debe sorprendernos en lo absoluto, toda vez que lo que llamamos *burguesía*, como sinónimo de una mentalidad privatista, emprendedora y liberal, comenzó con el habitante del burgo.

Con esta precisión, es posible entonces abordar varias tensiones o dialécticas que caracterizan la religiosidad popular urbana o la actitud del urbano frente a la religiosidad popular, a saber:

Tensiones por la privación. Negatividad-positividad

El espíritu moderno es un espíritu positivista que rehúye la negatividad. La propia urbanización es la materialización del programa que intenta crear un espacio protegido y autogestionado; es la ciudad-torre que se construyen en Babel (*Gn* 11, 4) para evitar el hambre, la intemperie, la vulnerabilidad ante los enemigos y asegurar la unidad de la comunidad.

El urbano está compulsivamente inclinado a eliminar toda forma de negatividad de su vida, evita y se esfuerza por eliminar la enfermedad, la escasez, la violencia, la ignorancia y un largo etcétera de privaciones. Sin embargo, a pesar de ese progresivo e insaciable esfuerzo, la negatividad no

se elimina. Un seguro de gastos médicos no elimina la enfermedad ni un plan funerario acaba con la muerte.

Entre sus características, la conciencia religiosa tiene también el ser un posicionamiento de sentido ante la inevitable negatividad. El programa de la modernidad en favor del progreso prometía que en la medida en que se domeñara la naturaleza y se eliminaran todas esas fuentes de vulnerabilidad, también la fe religiosa desaparecería. El conocimiento causal representativo de la conciencia racional ofrecería un tipo de conciencia o confianza serena respecto de la inevitable finitud; pero, al asumir esta conclusión, de hecho, terminó rindiéndose a la conciencia religiosa; por eso, en la ciudad moderna la religión no está agotada, sino que se renueva y se reexpresa permanentemente.

No es tampoco algo privativo de los inmigrantes campesinos o indígenas, ya que la propia modernidad progresista no puede erradicar de su conciencia sus condicionamientos por la negatividad. Se ha dominado la naturaleza, pero no se ha suprimido la inevitabilidad de la finitud.

El mismo pasaje bíblico concluye, como sabemos, con una ironía. El proyecto fracasó, porque se topó con uno de sus límites: la pluralidad de conciencia y la diversidad de los habitantes de la ciudad. Fue esta diversidad una nueva forma de negatividad determinante del ser urbano.

En palabras de Kolakowski, "la necesidad de restaurar el equilibrio dentro del mundo físico y de armonizar de nuevo conciencia y naturaleza, junto a la imposibilidad simultánea de retorno a la integración originaria: tal es el conflicto que parece asegurar a los símbolos religiosos capacidad de vida" (Kolakowski, 1975: 107).

Tensión entre colectividad e individuo, entre incorporación y privatización

Religiosidad popular y religiosidad corporativa *onantitética*. He usado este último término para definir la religión oficial, la no popular, aquella que está formalmente dirigida por una autoridad, que posee un ritual preestablecido y una doctrina racionalmente articulada, pero, sobre todo, que posee criterios de admisión y asigna roles a los miembros. Esta caracterización debe suscitar algunas preguntas respecto de la religiosidad popular, para intentar discernir si posee o no un carácter corporativo.

Como componente de la cultura, se asigna a la religión una función de integración social; por ejemplo, Weber la asocia con la cultura del trabajo.

A diferencia de la interpretación liberal moderna que pretende ver la religión como una cuestión de conciencia individual, la religiosidad popular surge, se nutre, se vivencia y se reproduce en el contexto social. Es un conjunto de creencias compartidas y heredadas de persona a persona por grupos que hacen de ella, entre otras cosas, un factor de cohesión.

Fuentes clásicos como Durkheim y Malinowski han puesto a la religión como uno de los elementos determinantes de la cultura. Pero no está ausente la idea de que lo religioso corresponde a un estadio primitivo en la historia de la humanidad —como postuló Compte— y que, por lo tanto, debería ir cediendo terreno a la racionalidad causal.

Entre más primitivas, las culturas son más dependientes de la religión para mantener su cohesión. Pero si consideramos la evolución de occidente, observamos un fenómeno de gradual afincamiento del individualismo. Con el avance de la secularización, **é**sta se vuelve un sinónimo de privatización de la religión y, en general, de todas aquellas convicciones morales que dan sentido a la vida de las personas.

En ese sentido, vale la pena citar a Williams (1980: 17 y 18), que identifica tres características en los movimientos religiosos populares:

> 1. En términos de estructura social, estos movimientos existen aparte o en tensión con el grupo religioso establecido con patrones regulares de organización y liderazgo.
> 2. En términos de sociología del conocimiento, las creencias de estos movimientos son transmitidas por canales diferentes de los oficiales, sean seminarios o tradiciones orales de las comunidades religiosas establecidas.
> 3. En términos de simbolismo, expresión y conductas, los movimientos populares *buscan signos de intervención divina en el ámbito de sus experiencias cotidianas.*

En el contexto preurbano, la religión es un elemento de integración cultural. No se requiere que todos crean lo mismo o participen de la religión en el mismo sentido, haciendo de ella una religión de Estado; basta que la religión juegue un papel de construcción de un sustrato cultural, valorativo y de sentido compartido. En cambio, en el paso gradual a lo urbano, la religión cambia su papel y se convierte en un elemento de diferenciación; el contexto urbano multicultural no depende de la religión para construir

el sustrato de valores y sentido, ya que los constituye en otras fuentes. Así, emancipada de su papel de integración, la religiosidad popular es un elemento de identidad personal y de resistencia cultural. Empero, es muy importante señalar que la religiosidad popular urbana no desempeña el papel de integración en una totalidad comunitaria, pero tampoco es elemento de una atomización individualista de lo religioso. Es un cierto término medio más próximo; es verdad a lo individual, pero es mecanismo de identidades y éstas no tienen sentido si no se desarrollan frente a la intersubjetividad. Por ello, la religiosidad popular es mecanismo de construcción de la multiculturalidad de la urbe.

En casos sonados —como el de la exclusión de los evangélicos de los servicios públicos en la comunidad de San Nicolás Tolentino de Ixmiquilpan, Hidalgo— (Jiménez, 2001), la religión popular en el contexto preurbano es un elemento de incorporación, es decir, de pertenencia a una colectividad identificada y organizada. En cambio, la religiosidad popular urbana es un mecanismo de identidades diferenciadas, por lo que de hecho no se puede hablar sino en plural, de religiosidades urbanas. El caso en comento es también un ejemplo de cómo penetra lo urbano en el ámbito campesino e indígena.

Tensión entre experto y no experto, entre iniciado y no iniciado

La dialéctica de la religiosidad popular encuentra otra expresión en la recurrente creación de espacios privilegiados para el encuentro religioso que se sustraen al "resto". Pero éste no es un fenómeno reciente, sino intrínseco a la religiosidad; valga como ejemplo la división de las enseñanzas pitagóricas en esotéricas y exotéricas (siglo v a.C.). Las primeras estaban reservadas para un selecto grupo de iniciados que debían jurar secrecía respecto de las revelaciones que recibirían. Igualmente, en Mt 17, 4, encontramos el pasaje de la Transfiguración, en el que Jesús manifiesta su gloria a un grupo que, aparte de los doce, tiene la privilegiada oportunidad de atestiguar la exaltación divina del Maestro y reacciona pidiéndole construir tres chozas para quedarse allí.

La creación de todo tipo de cofradías, congregaciones, institutos de vida consagrada, hasta los mismos grupos parroquiales, incurren una y otra vez en constituirse en grupos selectos, y no ocultan su exclusividad incorporando diversas reglas de admisión, como son los noviciados. Cuando se da

la creación de un filtro de admisión a un selecto grupo de iniciados, se crea una religiosidad oficial o, como le he llamado, una conciencia teológica.

La religión oficial requiere y promueve la segregación; es ella la que necesita la religiosidad popular para afirmarse en su posición. La mera existencia de la religión, como formalización y objetivación de la religiosidad, entraña un primer acto de segregación, de elitización, de incorporación. De ahí que la mayoría de las religiones poseen ritos de iniciación que marcan la incorporación a una comunidad de creyentes, a la vez que marcan el abandono de un resto al cual, de ahí en adelante, no pertenecen.

Si el bautismo es la puerta de entrada al cristianismo, el catecumenado es su requisito de preparación y selección. Del mismo modo, dentro del cristianismo, la vida monacal durante la Edad Media introdujo requisitos adicionales para que, del cristianismo como resto, se desprendieran comunidades escogidas de *vida religiosa*.

A partir del Concilio de Trento se estableció formal y obligatoriamente el requisito del noviciado como una preparación a la vida religiosa, a la incorporación a una congregación —fuese masculina o femenina—, que se cierra con un nuevo rito de iniciación: la profesión de votos.[3]

La religiosidad popular urbana juega menos el papel de expresión de la religiosidad oficial, ya que no ejerce el papel de incorporación, sino que adquiere forma de contracultura o resistencia y, por lo tanto, es mecanismo de privatización. En la tensión entre iniciado y no iniciado, la religiosidad popular urbana es claramente una opción por desarrollar la religiosidad del no iniciado.

Tensión entre trascendencia e inmanencia

Las personas que ostentan la práctica de una religiosidad formal u oficial, en especial alineada al catolicismo, conforman la explicación de los acontecimientos vitales y el deber ser de conformidad con procesos lógicos de razonamiento; su pensamiento es causal y, además, acatan las leyes de la lógica, entre ellas la de transitividad y asociación. Las premisas

[3] En el Código de Derecho Canónico de 1917, se estableció que el noviciado debería lograr que en el aspirante: se forjara bien su espíritu mediante el estudio de la regla y de las constituciones; se lograra el debido aprendizaje del contenido de los votos y de la vida espiritual; se consiguiera la extirpación radical de los vicios; se alcanzara el dominio de los impulsos interiores; se adquirieran las virtudes; y se introdujera a los novicios en las prácticas piadosas de la meditación y de la oración asidua.

básicas de sus creencias corresponden a la Revelación, dogmas y doctrinas establecidas.

Una expresión más de la dialéctica de la religiosidad es la separación entre la religión del teólogo, del experto, respecto de la religión del profano. Siempre hay una *dimensión iceberg* que hace de la religión algo que sólo muestra una pequeña parte al gran vulgo, pero que reserva un hondo calado para el experto, que requiere una prolongada y rigurosa formación para ser conocedor e intérprete de los misterios de la doctrina. No es extraño que, a los ojos del experto, la religiosidad popular aparezca como una aberración (Maldonado, 1986: 3-11), un infundio e incluso una amenaza.

No obstante, la religiosidad popular denota la capacidad de descubrir la presencia de lo espiritual en la cotidianidad, lo que llamo la *secularización del mito*; será una de las notas —si no la más importante— que caracteriza la religiosidad popular por oposición a la religiosidad corporativa.

En cambio, la religiosidad no popular, la religiosidad del iniciado o religiosidad corporativa queda desprovista de esta condición. Su autorreferida superioridad es a costa de la transtemporalidad. Aquí, los tiempos quedan claramente separados, la vida cotidiana está desprovista de un contacto fresco —ingenuo, si se quiere— con lo divino y, en su lugar, se antepone la mediación institucional, la liturgia que tiene un ritual preciso, la referencia teológico-doctrinal que explica la interpretación *correcta*.

Así entendida, la vida religiosa es lo contrario de la religiosidad popular que, como hemos dicho es una secularización del mito. Las verdades fundamentales que contiene el mito son traídas a la historia contemporánea y están presentes en el rito, la creencia, la invocación e incluso la magia con la que el creyente busca dotar de sentido a su vida con referencia a las causalidades míticas. Por ello, la religiosidad popular es eminentemente vida religiosa, hermenéutica vital.

Papel político-económico de la religiosidad popular urbana

Existe otro abordaje en el adjetivo *popular*; a saber, la obligada dialéctica entre la élite y el pueblo.

Desde la perspectiva de clases, la religiosidad popular suele verse como propia de los estratos sociales pobres, deprimidos e incultos, mientras que en el otro extremo, está una religiosidad incluida o aceptada, oficial, ilustrada.

Desde un punto de vista estructuralista, la religión es tomada como una expresión ideológica que somete la conciencia del pueblo. Para el estructuralismo la religiosidad es siempre popular por definición, ya que está puesta en manos de aquellos sometidos por el poder y el capital. El vínculo mítico no es negado, sino que opera para la alienación de la conciencia y la historia. Se pone, como dirá Nietzsche, en el futuro de la justicia divina el consuelo para las conciencias apocadas que observan el triunfo de los fuertes al margen del escrúpulo (2011). Desde este punto de vista, la religión es un bálsamo para la conciencia. La caridad y a la resignación son manejadas para la aceptación de las injusticias del presente.

Mediante un estudio de la devoción que profesan los jóvenes de la ciudad de México a San Judas Tadeo, autores como los del *Grupo de investigación Habitus* han indagado la hipótesis de que la religión sigue ocupando el puesto de mecanismo de compensación ante la vulnerabilidad e insuficiente satisfacción de necesidades básicas y que, por lo tanto, convoca más a aquellos sectores sociales en condiciones de vulnerabilidad. De este modo, existe un traslado funcional en el que la religión suaviza y da esperanza a aquellos más débiles.

Sin embargo, esta interpretación deja sin explicar por qué la religiosidad —en especial, la popular— va cruzando todos los estratos socioeconómicos. Si bien con expresiones diferenciadas, se encuentra y mantiene su vitalidad en los extremos más prósperos de la sociedad y, a pesar de que para muchos es motivo de vergüenza, porque se supone que no deberían seguir vinculados a ella; los sectores profesionales, académicos y científicos mantienen también su propia religiosidad.

En la ciudad, una mayor independencia del individuo tanto en términos económicos, como educativos y sociales, permite que **éste** defina por sí mismo los alcances de lo religioso. En otras palabras, que delimite el terreno que abarcará su conciencia mítica y religiosa, incluso, como mostró la creación del Índice de Catolicidad (Icat) de la Encuesta de Culturas Religiosas en la Ciudad de México (Serrano, 2015), que explique la apropiación que hacen los individuos de la doctrina católica, en especial los que dicen que "tratan de vivir su fe" y los que se consideran "malos católicos".

Tenemos que revisar nuestras hipótesis: en la ciudad, la religiosidad no ejerce el mismo papel de cemento de la cultura, homogeneizando, inte-

grando en una cosmovisión compartida a los miembros de la colectividad; por el contrario, en un entorno de diversidad, la religiosidad es más bien un elemento de personificación, de identidad y de diferenciación. En otro extremo, la religiosidad de la ciudad no está vinculada tanto a la búsqueda de certezas frente a una naturaleza ignota e incontrolable, sino más bien se establece en cierta función social, como elemento de construcción de multiculturalidades o microcomunidades de creyentes. Es por ello que la tradicional interpretación estructuralista se queda obsoleta, porque no recoge el nuevo escenario en el que la religiosidad adquiere nuevas funciones.

Algunas anticipaciones sobre la pastoral urbana de la religiosidad popular

En los años posteriores al Concilio Vaticano II, diversas experiencias pastorales buscaron una presencia más cercana con el pueblo de Dios; también surgieron corrientes teológicas que dieron sustento a estas experiencias, gracias a las cuales, con el tiempo, apareció la pastoral urbana.

Respondiendo a la opción preferencial por los pobres, se privilegió el contacto con sectores marginales de la ciudad, entre los cuales estaban barriadas, con frecuencia habitadas por indígenas migrantes del campo, desprovistos de servicios públicos, invasores sin acceso a la vivienda o la propiedad, desempleados o subempleados.

En ocasiones, en estos sectores del pueblo, se vieron cualidades morales superiores, y se quiso encontrar ahí la autenticidad de los orígenes. Siempre un compromiso de quienes sufren de injusticia, siguiendo el programa del *Magnificat*: "derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos".

La opción preferencial por los pobres era propicia para encontrar un cauce en la religiosidad popular y ésta, a pesar de ser vista por el catolicismo oficial como siempre sospechosa, como expuesta a la desviación, tenía que ser tratada con benevolencia, para ser *acompañada* y *purificada,* como se tiene paciencia con un niño.

Me parece que este trato revela por parte del catolicismo oficial una percepción de la religiosidad popular más cercana al estructuralismo que a la propia fenomenología de la religión. Estos sectores marginados poseen sus propias formas de organización y de reproducción cultural y religiosa

y como estrategia de subsistencia también desarrollan sus mecanismos de cohesión, de identidad y de resistencia.

Los movimientos populares tuvieron como mecanismos de cohesión y resistencia expresiones de religiosidad popular. En varios casos, con la aceptación o fomentos del clero y, en otros casos, en oposición a éste. En caso de que ocurra fricción entre la organización y la expresión de la religiosidad popular y la pastoral eclesial, entonces el agente de pastoral tiene que preguntarse si no está enfrentándose a algo más que una expresión de creencia, en cuyo caso, difícilmente podrá oponerse exitosamente a ésta.

Por otro lado, en las actuales tendencias de la urbanización concurren dos procesos concomitantes. Uno es el debilitamiento de la cultura cristiana como elemento de cohesión; en otras palabras, la mayor diversificación de la sociedad pasa la factura en el terreno religioso y valorativo. El otro proceso es el empoderamiento de los individuos, aspecto que es reconocido por el derecho, pero que se acompaña por un mayor nivel educativo y económico. Estas condiciones no eliminan la religiosidad popular, sino que le dan otros matices, más individuales —o más elitistas, si se quiere—. El elemento de incorporación a un grupo privilegiado también se vale de rituales y creencias religiosas y es popular en cuanto que discurre con independencia de la religión institucional y del clero. En estas condiciones la pastoral no puede incurrir en el reduccionismo de pensar que la religiosidad popular es privativa de los sectores marginados.

En conclusión, me parece que con los elementos aportados es posible definir la religiosidad popular urbana como la configuración de la conciencia religiosa mediante la secularización del mito en un contexto de autonomía personal y diversidad cultural y valorativa. Esta configuración se da mediante contenidos que son creídos, explicaciones de vida y orientaciones morales: todos ellos se constituyen en mecanismos de identificación y asociación parcial en microculturas urbanas, por lo que es un ejercicio de autonomía y poder individual para hacer una diferenciación simbólica en el masivo contexto urbano.

Como medio de secularización, está siempre en algún punto en el continuo entre religión oficial, incorporación y autonomización religiosa.

Bibliografía

Giussani, Luigi
2011, *El sentido religioso: curso básico de cristianismo*, vol. 1, Lima, Encuentro.
Bergoglio, J. M.
2015, "Presentación de El Sentido Religioso", en *Amigos, es decir testigos* [en línea], disponible en http://www.amigosesdecirtestigos.cl/4_04_25-bergoglio-giussani-1-presentacion-de-el-sentido-religioso.html
Kolakowski, Leszek
1975, *La presencia del mito,* Buenos Aires, Amorrortu.
Williams, Peter W.
1980, *Popular Religion in America: Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective*, Nueva Jersey, Prentice- Hall.
Jiménez, S.
2001, "Reiteran persecución religiosa en Ixmiquilpan, Hidalgo", en *El Universal*, 16 de julio, disponible en https://archivo.eluniversal.com.mx/notas/9800.html
Maldonado, Luis,
1986, "Popular religion: its dimensions, levels, and types", en *Popular Religion* (Norbert Greinacher and Norbert Mette, eds.), Edinburgh, T. and T. Clark.
Nietzsche, Friedrich
2011, *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza.
Serrano, Jesús Antonio
2015, "Understanding what it means to be a Catholic in Mexico City", ponencia presentada en el *Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion,* el 22 de noviembre, en Newport Beach, Cal.

Santa Bárbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Iztapalapa, CDMX

Miriam Cruz Mejía[1]
Universidad Católica Lumen Gentium

Abordar el tema de la religiosidad popular en contextos urbanos puede resultar un ejercicio donde se descubren múltiples imaginarios e identidades; así, para esta ocasión es pertinente señalar que, en la Ciudad de México, conformada por 16 delegaciones políticas, también confluyen 143 pueblos originarios urbanos, de los cuales 17 pertenecen a Iztapalapa. En este contexto, surgen varias preguntas: ¿cómo definir un pueblo originario en la ciudad?, ¿cómo se construye un imaginario religioso en el barrio Santa Bárbara del pueblo de Iztapalapa?, ¿de qué manera persiste su cultura?, ¿existe en estas comunidades una segregación de género o, por el contrario, pueden considerarse incluyentes? Estas líneas intentan dar cuenta de un barrio en el que, mediante su culto, sus expresiones religiosas y su organización comunitaria a Santa Bárbara, puede tenerse un ejemplo de religiosidad popular en la urbe.

Pueblos originarios en la urbe

La denominación *pueblo de Iztapalapa*[2] recae en su raíz histórica mesoamericana y en el reconocimiento de sus derechos como parte de la his-

[1] Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; cursó Maestría en Pastoral Urbana, en la Universidad Católica Lumen Gentium, donde se ha desempeñado como docente en la Licenciatura de Teología Online. Actualmente, realiza sus estudios de Posgrado en Arquitectura y Urbanismo en el Instituto Politécnico Nacional. Ha escrito diversos artículos en volúmenes colectivos, sobre diversas vertientes de la religiosidad popular en México. Es miembro del Observatorio Intercontinental "Alonso Manuel Escalante" sobre la Religiosidad Popular, albergado en la Universidad Intercontinental.

[2] *Pueblo de Ixtapalapa*, es el vocablo que han adoptado los nativos (como ellos se autonombran para diferenciarse de los avecindados) de la demarcación y no con "Z", pues esta escritura alude al color blanco, a sal y es utilizada a manera de distinguir el pueblo originario de la delegación. Existen algunas agrupaciones religiosas que conservan el vocablo con "X" como la "Sociedad de nazarenos de Ixtapalapa de la parroquia

toria. De acuerdo con Medina (2007: 10), los pueblos originarios son una dimensión negada de la Ciudad de México. Además, son herederos de una vasta diversidad cultural que comulgan en la ocupación del espacio, y se han mantenido a lo largo del tiempo: cuando los españoles llegaron a lo que hoy conocemos como *Ciudad de México*, las poblaciones eran pequeñas y se organizaban por *calpullis*, y los españoles levantaron la ciudad sobre las ruinas de la capital. Sin duda, fue el antecedente para la conformación de la urbe.

Los españoles tradujeron el c*alpulli* como *barrio,* por estar organizados por un dios protector y un mismo oficio, lo cual era semejante a la organización que tenían. "En Europa occidental durante la Edad Media, el barrio nació ligado a los gremios de artesanos y una de sus características era que compartían un santo patrono al que le dedicaban grandes fiestas y profundas devociones" (Portal, 2007: 169).

La Corona española congregó a las poblaciones para evangelizarlas. La ciudad se levantó sobre el *altepetl*[3] y éstos tuvieron que resistir, a través de sus tradiciones y creencias; asimismo, "las acentuadas divisiones entre indios y mestizos se fueron disipando con el tiempo (Portal, 2007: 170), y los pobladores tuvieron que adaptarse a la urbanización que iba ganando terreno.

De acuerdo con Andrés Medina (2007), los pueblos originarios se caracterizan por su vínculo con la tierra y una organización propia, además de una cultura inmersa en sus ciclos festivos. Este autor también señala que en el reconocimiento de los pueblos originarios se distinguen los siguientes elementos:

1. el pueblo originario es una comunidad corporativizada,
2. el patrón de asentamiento,
3. la toponimia,
4. sistemas agrícolas de la tradición mesoamericana,

---

de San Lucas Evangelista, del medio pueblo de atlalilco" o la "Mayordomía de la virgen de Guadalupe de los tiradores del pueblo de Ixtapalapa (Xomulco)", entre otras. Según refieren los lugareños, se tiene noción de que el nombre comenzó a escribirse como Iztapalapa en los 70 por cuestiones de modernización ortográfica.

[3] El *altepetl* es el nombre usado en la antigüedad prehispánica del Altiplano —periodo Posclásico—para denominar a las ciudades o asentamientos, pero también se refería a su realidad política, a su constitución como sociedad. El altepetl era la forma de conceptualizar la sociedad, el asentamiento en una red de relaciones con varias comunidades entre un centro rector y las localidades dependientes; no es algo estático. "Altepetl "de *atl* = agua, *tepetl* = cerro.

5. un núcleo de familias troncales,
6. una organización comunitaria,
7. un calendario ceremonial anual,
8. una memoria histórica,
9. una cultura comunitaria,
10. una articulación con diversos circuitos ceremoniales.

Comunidad corporativizada

El pueblo originario se caracteriza por sus formas de trabajo, cultura y relaciones sociales; se ha construido milenariamente a partir del desarrollo agrícola. En el caso específico de Iztapalapa, puede decirse que la identificación con la tierra se dio por medio de las chinampas.

El patrón de asentamiento

La ubicación espacial tiene como uno de sus ejes de referencia una plaza central, rodeada por los edificios comunitarios más importantes, como la iglesia o capilla; la sede de gobierno local, que puede ser una coordinación territorial o una cabecera delegacional, el mercado, las escuelas gubernamentales y las casas de las familias antiguas. Las calles tienen una disposición que revela el origen colonial. Calles estrechas e irregulares, callejones, antiguos canales o nichos con imágenes.

Toponimia

Los religiosos impusieron el nombre de una figura religiosa cristiana que se añadía al nombre antiguo de la comunidad náhuatl. Este sistema de denominaciones se articula a una geografía sagrada, a un conjunto de referencias en la mitología y en ritual, cuyo trasfondo remite a la cosmovisión mesoamericana.

Sistemas agrícolas de la tradición mesoamericana

El mantenimiento de un sistema de conocimientos y de creencias de raíz mesoamericana, manifestado y reproducido en rituales familiares, de barrio, comunales y regionales. También está el sistema de huertas familiares, que mantiene la tradición mesoamericana en un nivel estrictamente simbólico.

Núcleo de familias troncales

La composición social de los pueblos originarios es la existencia de un grupo de apellidos que identifican a grandes familias, entrelazadas por diversos vínculos de parentesco, y de cuyo seno proceden los dirigentes, los cronistas locales, los ocupantes de las posiciones de mayor prestigio y los promotores culturales comunitarios. Son poseedores del mayor acervo documental y fotográfico, como parte de su patrimonio familiar y de una memoria genealógica; son, en suma, la memoria viviente y los operadores que actualizan la tradición cultural.

Organización comunitaria

Su disposición es traducida en sus ciclos festivos a cargo de diversas organizaciones o sociedades que tienen sus propias reglas de participación. Las instituciones reconocidas hasta ahora son las siguientes: *a)* sociedades y mayordomías, las formas más antiguas de organización religiosa impuesta por las órdenes religiosas encargadas de la catequización de los pueblos indios; en la actualidad, también en la localidad, de acuerdo al trabajo de campo realizado, Juan Pablo Cisneros comenta que se reconoce la figura de capilleros: "Somos quienes nos encargamos de organizar las festividades de cada uno de nuestros barrios y diferentes eventos a lo largo del año, como la Semana Santa, el Santo Jubileo y otras festividades. Además, nos encargamos de recaudar y dar mantenimiento a la imagen y llevarla a los distintos barrios en diversas ocasiones y de estar al pendiente de las mayordomías". Los mayordomos tienen la responsabilidad de cuidar su respectiva imagen comunitaria y organizar otras festividades.

Calendario ceremonial anual

Constituye un espacio organizativo da cohesión, identidad y coherencia a los rituales, seguido por la memoria histórica construida por medio de las tradiciones orales locales y contenidos en la documentación histórica; es un poderoso mantenimiento de la identidad colectiva.

Actualmente uno de los fenómenos que está transformando a las ciudades es la segregación residencial, cuya evidencia más clara es la vinculación existente entre el espacio urbano y las desigualdades que se dan en el espacio de las relaciones sociales. En las últimas décadas, dentro de este

fenómeno surge uno nuevo que profundiza aún más estos cambios urbanos: los barrios

Estos procesos de cambios repercuten tanto en la territorialidad física de los emplazamientos urbanos como en la "vida urbana" de las personas que la habitan.

Estas formas de segregación residencial, entre los nativos y avecindados, crean imaginarios sociales urbanos diferentes de los de otros barrios e incluso tienen una identidad barrial y relaciones sociales. Los barrios de los pueblos originarios están conformando procesos de cambios en las ciudades actuales que repercuten no sólo en la espacialidad material de los espacios urbanos, sino además en los universos simbólicos de las personas que lo habitan.

Finalmente, y en términos de los imaginarios vinculados a las relaciones sociales en estos barrios, las propiedades semejantes enlazan a estas modalidades residenciales con espacios de simples vecindades donde los lazos sociales con el otro interno están caracterizados por un nivel básico de encuentros esporádicos y fortuitos.

En un esbozo general, hemos ofrecido una noción de la conceptualización y lod lineamientos que conforman a un pueblo originario, para abordar el caso de estudio del que se pretende dar cuenta en este artículo.

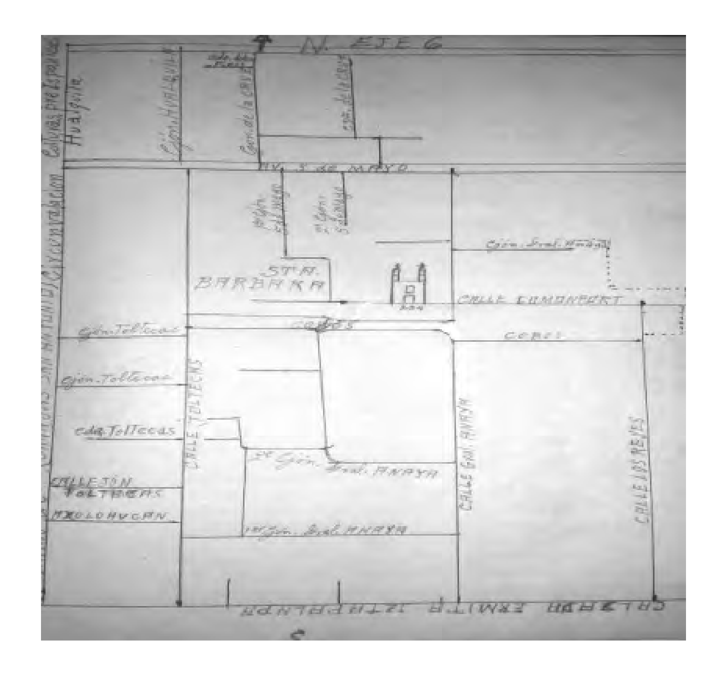
Barrio Santa Bárbara

El barrio Santa Bárbara pertenece al pueblo de Iztapalapa, ubicado al oriente de la ciudad de México. El pueblo se encuentra segmentado, y a la primera parte es llamada *Axomulco*; comprende los barrios de San Pedro, San José, San Pablo, San Miguel y la Asunción. La segunda es *Atlalilco,* conformada por los barrios de San Ignacio, San Lucas y Santa Bárbara.

Santa Bárbara es uno de los barrios de mayor tamaño. En él existen 4 306 viviendas y su población asciende a 16 039 habitantes, de los cuales 8 265 (52%) pertenece al género femenino, mientras que 7 774 (48%) son hombres. De acuerdo con el censo de 2010, la mayoría de los habitantes profesa la religión católica. Un complejo industrial rodea al barrio; cuenta con un hospital infantil y con escuelas privadas y públicas que van desde guardería hasta secundaria. Además, cuenta con varias vías de acceso: se puede llegar

por la estación del metro Atlalilco, por la Avenida 5 de mayo, la calle General Anaya o la calle de Comonfort.

Este barrio se caracteriza por ser el único de los siete restantes del pueblo con un parque, construido en los noventa. Antes era una fábrica de textiles; en reiteradas ocasiones se incendió, lo que llevó a los vecinos a solicitar que se convirtiera en un espacio para la comunidad. Enfrente de este parque se ubica el templo del mismo nombre en el que los pobladores rinden culto a Santa Bárbara.



Ubicación del Barrio Santa Bárbara
Fuente: Libro de registros de mayordomía a Santa Bárbara, proporcionado por la familia Guzmán López, 2015.

La Parroquia

La parroquia de santa Bárbara tiene el objetivo de "fortalecer un proceso evangelizador hoy, suscitando discípulos y misioneros de Cristo, desde

una iglesia en comunión y participación fraterna y solidaria para dar testimonio del reino de Dios".[4]

De acuerdo con los nativos del barrio, en sus inicios la capilla era de cierto modo itinerante, pues no tenía un lugar propio, hasta que se organizaron y compraron el terreno en el que hoy se localiza, situado en la calle de Comonfort 234, entre General Anaya y Cobos. Durante muchos años fue capilla; después, rectoría. El 29 de octubre de 2012, fue decretada parroquia por el Arzobispo primado de México Norberto Rivera Carrera y el Obispo Auxiliar de la 7ª Vicaría, Antonio Lerma Nolasco, de acuerdo con el código de derecho canónico.



Parroquia de Santa Bárbara
Fuente: Miriam Cruz, marzo de 2015

El proceso de transición de capilla a parroquia no ha sido fácil; algunas personas no estaban de acuerdo en que se convirtiera en parroquia, porque eso traería como consecuencia que la organización comunitaria se viera limitada, es decir, ya no tendrían tanta injerencia en las festividades. En la

[4] Información consultada en el archivo parroquial de Santa Bárbara.

actualidad, esta situación crea disputa, pues la comunidad se manifiesta en desacuerdo con algunas acciones que limitan o poco propician el ejercicio de sus tradiciones y su cultura, pese a que documentos eclesiásticos, como el Concilio Vaticano II, señalan que la piedad popular:

> Es una realidad viva en la Iglesia y de la Iglesia: su fuente se encuentra en la presencia continua y activa del Espíritu de Dios en el organismo eclesial; su punto de referencia es el misterio de Cristo Salvador; su objetivo es la gloria de Dios y la salvación de los hombres; su ocasión histórica es el "feliz encuentro entre la obra de evangelización y la cultura". Por eso el Magisterio ha expresado muchas veces su estima por la piedad popular y sus manifestaciones; ha llamado la atención a los que la ignoran, la descuidan o la desprecian, para que tengan una actitud más positiva ante ella y consideren sus valores; no ha dudado, finalmente, en presentarla como "un verdadero tesoro del pueblo de Dios (CVII, 60).

El Magisterio indica también que la piedad popular puede verse amenazada por la presencia insuficiente de elementos esenciales de la fe cristiana, el escaso sentido de pertenencia a la Iglesia, la desproporción entre la estima por el culto a los santos y la conciencia de la centralidad absoluta de Jesucristo y de su misterio; el escaso contacto directo con la Sagrada Escritura; el distanciamiento respecto de la vida sacramental de la Iglesia.

Las manifestaciones de piedad son expresión característica de la piedad popular; son diferentes entre sí, tanto por su origen histórico como por su contenido, lenguaje, estilo, usos y destinatarios. El Concilio Vaticano II ha tenido en cuenta los ejercicios de piedad y ha recordado que están vivamente recomendados; además, indica las condiciones que garantizan su legitimidad y su validez.

En cuanto a la liturgia y la piedad, en conformidad con la iglesia católica, puede considerarse que la primera es de mayor jerarquía. Se piensa que la religiosidad popular —o piedad popular— es ejercida por las clases subalternas, lo que significa que no son concebidas como complementarias en una relación igualitaria, sin estratos sociales, con respeto a las creencias y expresiones cultuales. Lejos de dividir, se evidencia un empeño en armonizar, en la medida de lo posible, vinculando las exigencias de la liturgia; esto es, "sin fusionar o confundir las dos formas de piedad" para evitar, consiguientemente, la confusión y la

mezcla híbrida de liturgia y los ejercicios de piedad; para evitar la contraposición de la liturgia a los ejercicios de piedad o —contra el sentir de la Iglesia—, para evitar eliminarlos, pues ello produciría un vacío que perjudicaría al pueblo.

En la parroquia, se ofrecen servicios de catequesis para niños, niños especiales, jóvenes, adultos; también hay escuela de Pastoral y escuela de Pastoral "Semillero" (para niños), Evangelizadores "Cristo Misionero", grupo Cefalaes, casitas de Oración y Santísima Trinidad (De sanación integral), pláticas sacramentales, misas dominicales y entre semana. Aunado a esto, algunas personas prestan servicio en cualquiera de las siguientes modalidades:

- Ministros extraordinarios de la sagrada comunión
- Servidores del Altar (monaguillos)
- Grupo de monitores (Liturgia)
- Grupo de alabanza "Ruha (anima la misa de mediodía del domingo)
- Estudiantina "Agnus Dei" (anima la misa de las 8 de la mañana del domingo)
- Coro "Querubines de Santa Bárbara" (anima la misa de las 7:30 de la noche del domingo)
- Coro y equipo de títeres (anima la misa de las 10:00 de la mañana del domingo)
- Coro Juvenil, "Los legendarios" (anima la misa de las 6 de la tarde del día domingo)

La mesa directiva de la capilla de Santa Bárbara

De acuerdo con el señor Emilio Reyes, la mesa directiva de la capilla Santa Bárbara surgió desde hace poco más de 30 años, con el objetivo principal de organizar las festividades; su mesa se conforma por un presidente, tesorero, secretario y vocales. En sus inicios, se buscaba gente para cuidar y mantener limpio el templo y resguardar la imagen, así como para organizar las festividades y las mayordomías, o para recaudar el dinero mediante las visitas domiciliarias y conformar una agenda de las actividades; también para tener noción de las misas a las que se debía convocar a algún sacerdote. En la actualidad, ya hay un sacerdote y una secretaria, por tratarse de una parroquia, lo que implica que algunas de

sus funciones han cambiado, si bien la sociedad ha persistido; no obstante, algunas otras comisiones o sociedades se han diversificado en sus integrantes y funciones o sólo aparecen de manera ocasional. Ellas son las siguientes:

1. Sociedad de Festejos
2. Sociedad de Mariachis
3. Sociedad de Chinelos
4. Sociedad de la Portada
5. Encargados de la imagen del "niño Dios"
6. Sociedad del Gallo de nuestra Señora de Guadalupe
7. Grupo de la Virgen de Guadalupe de Toltecas
8. Sociedad de la Virgen de Guadalupe de Tiradores del medio pueblo de Atlalilco.
9. Sociedad de Barbaritas

En la sociedad de festejos, se buscaba gente con una solvencia económica, profesionistas o comerciantes que pudieran aportar más a las festividades; se formó —primordialmente— con los señores Lino Guzmán y Emilio Reyes, quienes fueron parte de la generación que vivió el proceso de ser un pueblo dedicado a la chinampería; como hijos, ellos fueron sembradores al mismo tiempo que asistían a la universidad.

Don Ángel refirió que él participa en la organización de estos festejos debido a una promesa que hizo a su abuelo. Cuando el anciano se hallaba en el lecho de muerte, le prometió dar continuidad a la labor que aquél había desempeñado durante muchos años.

Quienes han hecho carrera en la organización son los que ocupan los cargos principales. La mesa directiva es, de alguna manera, la encargada de buscar mayordomos, que deben cubrir los siguientes requisitos:

- Ser nativos del barrio.
- Ser católicos, con primera comunión y confirmación.
- Observar buenas costumbres.
- Gozar de solvencia económica para sufragar los gastos

Entre las funciones de la mesa directiva, se halla estar pendiente de que cumplan sus funciones de cuidar la imagen santa: antes de recibirla, se

mantienen pendientes de que llegue a un lugar donde se profese la religión católica en su totalidad, pues no se admite que la imagen sea colocada en un hogar sin estabilidad o en el que se conjuguen con alguna otra veneración como, por ejemplo, la de la Santa Muerte.

El barrio se caracteriza por convivir e interactuar según las tradiciones y creencias religiosas; manifiesta la manera en que las familias actúan y viven. Entre éstas, destaca la participación de las mujeres en la conducción de las festividades ofrecidas a Santa Bárbara.

Las Barbaritas

La participación de la mujer en las festividades es una tradición que se distingue por un vínculo religioso con el barrio, un sistema de parentesco y un sistema festivo religioso; el antes y el ahora son forjadores de un imaginario desde una construcción barrial, sin dejar de lado el enfoque de género, pues, lejos de excluir, las actividades destinadas a mujeres son incluyentes.

En particular, en el barrio existe un grupo de jovencitas a las que se les ha denominado *Barbaritas*. Son mujeres de entre 13 y 25 años, según refiere Diana Calderón: "Las [...] de 13 a 18 años generalmente estudian, mientras que las de 18 a 25 estudian y trabajan; se puede ser barbarita hasta el momento de casarse, después sólo puede decirse que se fue barbarita y se puede asistir a los rosarios que se realizan los días 4, 5 y 6, en los diferentes domicilios donde se encuentran las diversas imágenes".

El único requisito para pertenecer a este grupo de jóvenes es ser del barrio de Santa Bárbara y estar comprometida con la santa. Como ellas mismas refieren, según el trabajo de campo realizado, se le debe cumplir a la santa acudiendo a sus rosarios, cuidando la imagen, tratando de responder lo más que se pueda a las actividades de la agenda, aunque los compromisos laborales y escolares a veces no permitan que así lo realicen las jovencitas.

Programa de compromisos por cumplir, Santa Bárbara, 2015[5]

Fecha	*Evento*	*Actividad*
Enero 06	Pascuas a la Virgen y Cambio de Mayordomía	La Sociedad de Señoritas pide una misa a las 15:00 h y, al término, la imagen pasa a los nuevos mayordomos.
Enero 17	San Pablo	Se reúnen las imágenes a las 18:00 h, en la Parroquia de San Lucas. La reunión sería en el 2º callejón de 5 de mayo, con la Virgen del Estandarte, a las 17:30 h. El santo es el 15, pero, si cae entre semana, se realiza el sábado.
Enero 19	San Pablo	A las 18:00 h, se retiran las imágenes de la capilla.
Marzo 15	San Lorenzo Acopilco	Se acude a ese pueblo el domingo siguiente al cuarto viernes de Cuaresma; se llevan algunas *socias* con el estandarte y los mayordomos que se presentaron el 6 de enero; además, se lleva un donativo que se reúne en el mismo barrio.
Marzo 18	San José	Como en todos los barrios, las imágenes se reúnen en la parroquia a las 18:00 h; se debe salir con la Patrona a las 17:30 h. La reunión sería con la Virgen de la Portada, que está en la calle de Comonfort. En este barrio, se festeja el día que caiga.
Marzo 21		A las 18:00 h, se retiran las imágenes de la capilla.
Abril 03	Viernes Santo	El Señor del Santo Entierro nos visita en la rectoría; hay que esperarlo a las 21:00 h.

[5] Proporcionado por la Sociedad de Barbaritas.

Mayo 02	Santuario del Señor de la Cuevita	Procesión la reunión sería a las 07:30 h, con la Virgen del Estandarte, en la calle de la Cruz.
Junio 12		Con motivo de la festividad del Sagrado Corazón de Jesús, desde las 21:00 h se ponen las posas para la procesión, y se lleva la Virgen a las 15:30 h; por costumbre, se unen Santa Bárbara, San Ignacio, la Virgen de la Sociedad del Gallo Guadalupano, los Nazarenos y el Señor de los Milagros. La reunión sería a las 15:30 h, con la Virgen del Estandarte, en la Calle la Cruz. Esta festividad es movible y siempre es en viernes.
Junio 28	San Pedro	Como este barrio celebra su festividad el día 29, las imágenes se llevan el 28 como de costumbre a la 6:00 PM, en la Parroquia el día que caiga. La reunión sería a las 17:30 h, con la Virgen de la portada, en la calle de Comonfort.
Junio 30		Se debe estar en la Capilla de San Pedro a las 18:00 h, para retirar las imágenes a sus domicilios.
Agosto 01	San Ignacio de Loyola	Si la festividad cae entre semana, se acude en sábado con las imágenes; la Patrona saldrá a las 17:30 h, para estar a las 18:00 h en la parroquia. La reunión sería en la Calle de la Cruz con la imagen del estandarte.
Agosto 02		El domingo se acostumbra llevar un donativo, según posibilidades.
Agosto 04		Se deberá estar a las 17:00 h en la capilla de San Ignacio, para retirar las imágenes de ese lugar.
Agosto 09	Misa al Divino Salvador	Se lleva el estandarte a las 14:00 h a la parroquia. la reunión sería en Calle de la Cruz, con la imagen del Estandarte. Se saldrá a las 13:30 h.
Agosto	Clausura del Santo Jubileo	

Agosto 14	Santa Bárbara	Llevar a la imagen a las 18:00 h, a la Parroquia de San Lucas, para salir en procesión a la Asunción y acompañar a la Virgen en su fiesta. La reunión sería a las 17:30 h, en la calle Comonfort con la imagen de la portada
Agosto 16	La Asunción	A las 18:00 h se retiran las imágenes de esa capilla.
Septiembre 21	Santuario del Señor de la Cuevita	A las 09:00 h se ponen las posas y a las 15:30 h saldrá la patrona para estar a la hora de la procesión (los dos últimos lunes de septiembre). La reunión sería en la calle de la Cruz con la Virgen del Estandarte.
Septiembre 28		Como es costumbre, el último lunes de septiembre la procesión corresponde al medio pueblo de Atlalilco. Hay que poner la posa desde las 09:00 h y estar con Santa Bárbara a las 16:00 h, en compañía de las demás imágenes. La reunión será a las 15:30 h, con la imagen del Estandarte en la calle de la Cruz
Octubre 03	San Miguel Arcángel	Se llevan las imágenes el sábado a las 17:30 h, para estar a las 18:00 h en la parroquia. La reunión sería en la calle Comonfort, con la imagen de la portada.
Octubre 05		A las 18:00 h se retiran las imágenes de la capilla.
Octubre 10	Segundo día del Novenario a San Lucas Evangelista	Corresponde llevar a la Patrona a misa, en unión con la Virgen del Gallo Guadalupano; estará en la parroquia según la hora que programen (18:00 o 19:00 h). La reunión sería con la Virgen del Estandarte, en la Calle de la Cruz.

Octubre 17	San Lucas	Recorrido con el Patrón, por todas las capillas de los barrios; a cada uno de ellos acompaña su santo patrón. En santa Bárbara, pasarán aproximadamente a las 22:00 h. Se acordará si se recoge la imagen al siguiente día. La reunión sería a las 08:30 con la Imagen del Estandarte en la Cruz
Octubre 17		Sábado, se pasan las imágenes a la capilla (también se invita para la festividad de Santa Bárbara). La reunión sería a las 17:30 h, con la Virgen del Estandarte en la Calle de la Cruz.
Octubre 18		Como ya es costumbre, se lleva un donativo, según posibilidades.
Octubre 19		Se retiran las imágenes de la capilla a las 18:00 h.
Noviembre 07	Santa Bárbara	Primer sábado, de mes toca llevar la cena a la Parroquia.
Noviembre 25		Principia el novenario, según el programa. La reunión sería a las 18:30 h, con la imagen grande de Santa Bárbara.
Diciembre 04	Santo de Nuestra Patrona Santa Bárbara	
Diciembre 05		Se recibe a los barrios.
Diciembre 06	Festividad de Santa Bárbara	
Diciembre 07		A las 18:00 h, se retiran las imágenes.
Diciembre 17	Segunda posada de la parroquia Santa Bárbara	Toca a Santa Bárbara recibir la imagen.
Día 4 de cada mes		Se reza el rosario con la Imagen Grande, a las 19:00 h.
Día 5 de cada mes		Se reza el rosario con la Imagen del Estandarte, a las 19:00 h.
Cada siete meses		La Virgen de Fátima visita este barrio. Se recibe el primer domingo de julio.

Se sabe que, desde épocas ancestrales, cuando una barbarita se casaba, donaba una moneda o algún ornamento; en la actualidad, la imagen posee alrededor de 88 monedas de plata, lámparas, estandartes, banderas, nicho, reclinatorio, cojines, según consta en el inventario entregado a los mayordomos de 2015.



Las barbaritas
Fuente: Miriam Cruz, enero 2015

En cuanto a la organización, se dice que anteriormente se designaba una presidenta y una tesorera, pero actualmente no las hay; sólo hay encargadas o socias, elegidas por las mismas integrantes. Su labor comienza cada año, más o menos por el mes de octubre; se lleva una agenda de actividades y todo comienza con la elección de la ropa que va a usarse para las festividades de la Virgen y hasta la celebración del pueblo de San Lorenzo Acopilco (marzo), pues todas deben ir vestidas de la misma manera; no se puede usar pantalón, pero sí vestido largo y los zapatos quedan a elección de cada una. El vestuario debe ser de un costo accesible para todas.

La honra de ser barbarita permanece por muchas generaciones; el hecho de haber participado es un honor, así como casarse con una de ellas, porque supone que son mujeres de buenas costumbres y con valores morales.

Algunas investigaciones de religiosidad popular y mujeres

Los estudios de religiosidad y la participación de las mujeres no han sido muy abordados, ni desde la iglesia católica, ni desde alguna disciplina de las ciencias sociales. Al respecto, *Descubriendo la mujer en representaciones de católicas* (1988), trabajo de María Gabriela Hita, analiza la representación de las mujeres desde el espacio público y privado, en su religiosidad individual y la familiar.

Otro trabajo que indaga sobre el tema es *El espacio interior. Poder, espiritualidad y psicología en las mujeres*, obra en la que Mercedes Navarro Puerto (2006) plantea un análisis desde la psicología de la religión; en ella, "se ocupa, explicita y rigurosamente de la dimensión psicológica del hecho religioso en su fenomenología, en su dinámica y en sus expresiones (cognitivas, afectivas, comportamentales) y muestra que el fenómeno religioso es susceptible de análisis religioso" (Navarro, 2006: 461). La autora afirma que la religiosidad de las mujeres es mayor y más comprometida que la de los varones, y basa dicha afirmación en diversas investigaciones cuantitativas.

Tradicionalmente, la niña identifica lo masculino como distinto de ella y de su madre. Ser una niña y mujer se sitúa en una dinámica especular. Pero si las experiencias religiosas místicas tienen que ver con las primarias relaciones maternas, se explica que psicológicamente las mujeres vivan su religiosidad más vinculada a la dimensión mística, "como portadoras de toda carga simbólica que la cultura ha otorgado a lo materno y a lo femenino" (Navarro, 2006: 466).

De acuerdo con las representaciones de género, las mujeres viven la religiosidad desde su formación y relación con la madre se les enseña y hace asumir la religiosidad, vivirla como mujeres y practicarla como mujeres, y esto se da por el fuerte discurso patriarcal que existe en la religión que fomenta el acceso de las mujeres a la espiritualidad.

El papel de las mujeres en la religiosidad es fundamental, ya que hoy en día las mujeres están más presentes en los actos religiosos que los varones; incluso participan en actividades y espacios que antes les eran vetados. A los pueblos originarios los antecede una cosmovisión que se manifestaba a partir de las fuerzas naturales que daba sentido al mundo, "donde dioses y diosas eran parte del cosmos, donde lo femenino y lo masculino tenían

una concepción, no de diferencia y de jerarquía, sino de complemento" (Marcos, 2004).

Los rosarios a Santa Bárbara

En los rosarios realizados a Santa Bárbara, la familia de los mayordomos puede decidir si lo hace abierto a la comunidad o sólo acuden las barbaritas y amigos o familiares de la vecina; por lo general, la gente participa en el acto rezando y orando a la santa.

Oración a Santa Bárbara

Santa Bárbara doncella,
criatura preciosa con candor de rosa,
con alma tan pura, que a Dios cautivó:
fuiste la elegida, para poder ver su divina imagen
que ahora conocemos y que veneramos
con mucho cariño y con mucha fe.
Santa Bárbara bendita, pide por nosotros,
Tú, que estás tan cerca, tan cerca de Dios.
Bendita seas siempre y ruega por nosotros,
ya que te tenemos en el corazón.

Lidia, quien es barbarita desde hace algún tiempo, señala acerca de esta oración que "antes había una señora que rezaba siempre los rosarios, pero falleció y hasta ahora nos estamos dando a la tarea de recuperarla, aunque ésta es adaptada, pues es de otra santa"

En la entrada del templo, puede leerse la siguiente oración: "Mi sublime y generosa protectora, te imploro que me libres de todas las impurezas y tentaciones del diablo. A ti vengo, en fe, confiando en tu intercesión ante el trono de Cristo, que nos protege de todo mal y nos guía por el camino seguro a la vida eterna, Amén".

En promedio, el acto puede durar una hora, durante la cual los vecinos aprovechan para organizarse y tomar decisiones particulares de algunas situaciones y festividades, además de disfrutar algunas viandas que los mayordomos ofrecen.



Altar a Santa Bárbara en la casa de los mayordomos de la imagen grande
Fuente: Miriam Cruz, abril 2015

Festividad de Santa Bárbara

En las festividades a la virgen —por lo general, realizadas durante noviembre y diciembre—, las mujeres apoyan en labores que no necesariamente son propias de la cocina, pues la intención es que puedan participar. No sólo significa rendir culto a su Santa Patrona, sino también ser parte del pueblo; implica tener una ocupación más allá del trabajo, la escuela o un pasatiempo, mientras llega el momento en el que contraen matrimonio.

Respecto de las festividades, se sabe que en algunas de ellas se organizan rifas y kermés; incluso en años recientes se ha apoyado a la recaudación general, mediante comisiones de dos o tres personas; el barrio se divide en manzanas y se realiza una visita domiciliaria para que los vecinos colaboren. Por lo común, se establece una cuota; algunas familias colaboran en el aspecto económico con varias sociedades, con lo que sus posibilidades les permiten. La recaudación se realiza dos meses antes de la festividad, y los recursos se utilizan para el castillo o la banda; estos gastos corren a cargo de la mesa directiva de la capilla de Santa Bárbara, mientras que lo recaudado por las barbaritas se destina a gastos como el adorno de la iglesia o la comida que se ofrece a los capilleros para invitarlos a la festividad.

Ser barbarita es, como señalan ellas mismas, algo que se lleva en la sangre al nacer en este barrio; lo consideran una herencia, una tradición

que se vive día a día, por lo cual no es de sorprenderse que gran parte de las mujeres de la familia haya sido barbarita.

Se dice que el grupo de las barbaritas es el más antiguo de todos los barrios, pues tiene más de cien años, si bien, como señala el señor Emilio Reyes, el mote *Barbaritas* muy probablemente no surgió sino hasta la época de los setenta en alguna reunión de capilleros, pues antes no se tiene conocimiento de que así se les denominara. En la demarcación, también se observa que en otras sociedades quienes cargan a sus imágenes respectivas son los varones.

El día 4 de diciembre es su festividad. El señor Emilio Reyes Romero, tesorero de la comisión de festividades de Santa Bárbara, declaró en una entrevista lo siguiente: "Esa fecha se mueve según el fin de semana cercano, mas eso no es de gran relevancia, pues hay festejos previos desde el 25 de noviembre. Nueve días antes comienza el novenario, en el que hay una misa por cada día, en un cruce de calles definido por los mismos vecinos. Ellos mismos establecen la fecha que quieren y se les respeta; por ejemplo, la calle de Los reyes, General Anaya, Toltecas, Hualquila, Cobos, el 1er callejón de 5 de mayo, la cerrada de la Cruz [la fecha es] diferente para cada ocasión".

En esos días, el ambiente se torna festivo, las calles se adornan con papel picado, los feligreses esperan con alegría y devoción, pues su patrona los visitará. Para ello, invitan al resto de los vecinos y degustan algunas viandas.

El día del festejo, se ofrecen "Las mañanitas" a Santa Bárbara a modo de serenata; la gente la acompaña en su misa y la festejan todo el día con música —mariachis o banda—, comida ofrecida por los feligreses y con los innumerables puestos de antojitos y feria. La gente canta, baila y goza; además, se hace un recorrido con las imágenes de los otros barrios que acuden a la festividad (Se dice que en los cincuenta, Santa Bárbara tenía las mejores fiestas, pues se organizaba baile con grandes orquestas, como la de Luis Alcaráz, Pérez Prado o la Sonora Santanera). Para finalizar, se prende el castillo, muy esperado por la gente, pues se dice los mejores coheteros están en Santa Bárbara.

A diferencia de otros barrios, en éste el cambio de mayordomos no se hace el día de la fiesta patronal, sino que toma lugar el día 06 de enero, fecha en la que sale "la grande" y entra "la chica". Esto significa que la fa-

milia que cuidó a Santa Bárbara grande todo el año la regresa para que los nuevos mayordomos la cuiden por todo un año. Los mayordomos salientes de la imagen grande, se llevan a Santa Bárbara chica.

El proceso del antes y el ahora, el adentro y el afuera, lo público y lo privado, se convierte en un instrumento interesante que sirve de espejo al poner en escena la relación de las diversas identidades que interactúan en el pueblo originario urbano y la ciudad, mediante sus prácticas cotidianas, sus rutinas y trayectos. La apropiación de bienes culturales en el espacio sagrado y urbano propicia que esas fronteras identitarias dejen de ser duras y terminen volviéndose porosas.

Santa Bárbara doncella

En el barrio, casi nadie conoce de manera absoluta la historia de esta santa, pues hay multiples versiones. Algunos hablan de una joven turca, siria o egipcia del siglo III, cuyo padre la encerró en una torre para protegerla del acoso de los hombres, debido a su extraordinaria belleza; otros apuntan a que fue para evitar su conversión al cristianismo.

Durante la ausencia de su padre, Bárbara se convirtió al cristianismo y ordenó construir tres ventanas en su torre, lo que simbolizaba la Santísima Trinidad. Cuando su padre se enteró del significado, intentó matarla, por lo que ella huyó. Cualquiera que haya sido la historia, Bárbara abrazó el cristianismo y eso le valió la persecución y la tortura. Después, su padre la capturó, la flageló y la ató a un potro, donde la desgarró con rastrillos de hierro; luego, fue colocada en un lecho de trozos de cerámica cortantes y ahí fue marcada con hierros al fuego. Finalmente, su progenitor la decapitó en la cima de una montaña, tras lo cual fue abatido por un rayo.

Esta historia explicaría el martirio de la Santa, pero no su patronazgo con los explosivos y las minas. Parece forzado relacionarlos con el rayo que mató al padre, del mismo modo que resulta extraño vincular el estampido de una explosión con el trueno que lo acompañó.

Hay otra historia quizá menos conocida, pero más creíble. Transcurre en el siglo v, y en ella Santa Bárbara es una argelina de Annaba, de la zona de las minas de mercurio. Se dice que era hija de un artesano pirotécnico que la instruyó en este arte. Juntos perfeccionaron la técnica y lograron fabricar explosivos de más potencia. La zona fue atacada por los vándalos y

ella tuvo que dejar el convento donde había ingresado; tras la muerte de su padre, Bárbara participó en la lucha en defensa del lugar. Sus conocimientos sobre los fuegos de bengala y los globos de fuego fueron críticos para soportar el asedio. Finalmente, tras más de un año, la ciudad sucumbió y ella se refugió con sus compañeras en el convento. Cuando los vándalos entraron a él, la joven lo hizo explotar, por lo cual murió junto a sus compañeras. Lo que parece seguro es que, cuando en las minas comenzó el uso de la pólvora, los mineros se encomendaban a esta santa y la adoptaron como patrona.

El señor Lino Guzmán comenta que en los últimos años gente que practica la santería cubana visita el templo, pues vinculan los Orishas con los santos más conocidos por alguna acción de estos últimos. De este modo, Changó, deidad del trueno, es Santa Bárbara, a quien en las creencias católicas se le representa con vestimentas rojas con blanco, espada y copa, y se le atribuye la justicia y la buena fortuna.

En el barrio, se dice que a la santa le gustaban mucho las manzanas, razón por la cual siempre las hay en el altar. En sus festividades, suelen ofrendarse arreglos florales con muchas de estas frutas, que después se comparten con la comunidad, ya sea que la gente las tome o alguien las reparta, a diferencia de las que son llevadas por los santeros, que casi nadie las toma.

En esta demarcación, el proceso del antes y el ahora, el adentro y el afuera, lo público y lo privado, se convierte en un instrumento interesante que sirve de espejo a la religiosidad popular, pues el concepto de equidad de género era sencillamente irrelevante en la época donde nacieron las grandes religiones —el judaísmo, el Islam, el catolicismo, el hinduismo o el budismo—. Ninguno de los grandes libros sagrados promueve la equidad de género. Por ello, interesa particularmente analizar cómo se entrelazan las cuestiones de género con los aspectos religiosos en el México contemporáneo, sin caer en un feminismo radical. Más bien, con la intención de reconocer que las doctrinas religiosas no sólo transmiten un orden moral, pues también son forjadoras de un género en el que, mediante la construcción cultural de la diferencia sexual, se pone en escena la relación de las diversas identidades femeninas que interactúan en el pueblo originario urbano y la ciudad, por medio de sus prácticas cotidianas y trayectos. La apropiación de bienes culturales en el espacio sagrado y urbano propicia que esas fronteras identitarias dejen de ser duras y se vuelvan porosas.

Conclusión

Es pertinente señalar y retomar la postura de la iglesia católica ante estas manifestaciones de piedad popular, en la cual, según el magisterio, la piedad es una realidad viva en la iglesia y de la iglesia. Su fuente es el organismo eclesial; su objetivo, la gloria de Dios; es el encuentro de la evangelización y la cultura, pese a que algunos sacerdotes comulguen poco con la tradición, pues, para el feligrés, resultan de mayor importancia sus creencias y su cultura que imposiciones mediáticas.

La piedad popular —o religiosidad popular — es el resultado de un sentido sagrado; por ello, debe ser motivada en unión del mensaje de Cristo con la cultura de un pueblo.

Del mismo modo, el magisterio señala que es imposible dejar de tener en cuenta las devociones que en, ciertas regiones, el pueblo fiel practica con fervor y rectitud conmovedores, donde la sana religiosidad popular puede ser un remedio contra las sectas y una garantía de fidelidad al cristianismo, siempre que el agente de pastoral muestre empatía. Lo anterior requiere que se ponga en los zapatos del otro, de manera qu no predominen juicios culturales o adjetivos calificativos negativos. Como señala el texto de Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio, 2008), no puede tomarse la religiosidad popular como inculturación de la fe, pero hay una necesidad urgente de *misionar* en la urbe en ese desgaste del catolicismo, pues la buena nueva debe llegar a todos los ámbitos y transformar desde el interior la conciencia personal y colectiva del hombre, los valores y modelos de vida de la humanidad. Lo que importa es evangelizar la cultura de las culturas del hombre, partiendo de la persona considerada en sí misma y en sus relaciones con los demás y con Dios.

Bibliografía

Bergoglio, Jorge Mario

2008, *Religiosidad Popular como inculturación de la fe en el espíritu de Aparecida*, Buenos Aires, 19 de enero de 2008.

Documentos Completos del Concilio Vaticano II, México, Librería Parroquial de Clavería, 1990.

Hita Dussel, María Gabriela

1988, *Descubriendo la mujer en representaciones de católicas (Estudio de caso en México, D.F.)*, México, flacso. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales.

inegi

2011, *Censo Nacional de Población y Vivienda 2010*, Aguascalientes.

Marcos, Sylvia

2004, "Raíces epistemológicas mesoamericanas", en Sylvia Marcos (ed.), *Religión y género*, Madrid, Trotta, 2004.

Medina, Andrés

2007, "Los Pueblos Originarios del Sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica", en Andrés Medina (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, unam-iia, pp. 29-124.

Navarro Puerto, Mercedes

2006, "El espacio interior. Poder, espiritualidad y psicología en las mujeres", en Mercedes Arriaga Flórez, *Mujeres, espacio y poder*, Editor@s/Creador@s, pp. 461-475.

Portal Ariosa, María Ana (coord.)

2007, *Espacios públicos y prácticas metropolitanas,* México, Conacyt/uam-i, División Ciencias Sociales y Humanidades.

San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México

Ernesto Mejía Mejía[1]
Misionero Claretiano

La Ciudad de México está conformada por infinidad de lugares, tiempos, culturas y personas, con sendas peculiaridades. Para darse cuenta de esto, basta viajar en el transporte urbano, pasear por Chapultepec, caminar por la zona peatonal del Centro Histórico, asistir a un partido de futbol en el Estadio Azteca, ir a la Basílica de Guadalupe y, por qué no decirlo, estar cerca de la celebración mensual a San Judas Tadeo, un día 28 en el Templo de San Hipólito y San Casiano, ubicado donde confluyen las avenidas Reforma e Hidalgo de esta gran ciudad.

En esta línea, donde se vive de lleno la religiosidad popular en esta urbe, nadie puede soslayar los siguientes tiempos y espacios religiosos: Basílica de Guadalupe, donde se venera la imagen de la Virgen de Guadalupe, sito en la delegación Gustavo A. Madero; la representación de la Pasión de Cristo, donde se venera, sobre todo, la imagen de Cristo crucificado, en la delegación Iztapalapa; el Niñopa, donde se venera la imagen del Niño Jesús, en la delegación Xochimilco; el Templo de San Hipólito y San Casiano, donde se venera la imagen a San Judas Tadeo, en la delegación Cuauhtémoc (Imagen 1). Estos lugares religiosos urbanos congregan a un sinnúmero de personas: ya sea con un oficio seguro o desempleadas; ya sean profesionistas o que acaban de llegar a la ciudad aún con sus rasgos indígenas, entre otros ejemplos.

[1] Sacerdote claretiano. Licenciado en Antropología Social por la ENAH. Ex rector del Templo de San Hipólito y San Casiano, CDMX, donde se venera a San Judas Tadeo. Maestro en Pastoral Urbana por la ULG. Actualmente, vicario del Santuario de la Virgen de Guadalupe, Torreón, Coah.

En medio de esta rica manifestación de religiosidad popular, nadie puede negar el incremento de la devoción a San Judas Tadeo que, relativamente nueva, nació en esta singular Ciudad de México, y que ha sabido cohabitar con otras propuestas religiosas y con las tendencias de la posmodernidad vividas y revividas dentro de la pluriculturalidad de esta mega ciudad. Así, a lo largo de ya varias décadas, esta devoción ha sido capaz de mantenerse a pesar de varias críticas y de rebasar cualquier pronóstico de aceptación y crecimiento, lo cual llama la atención para saber más de ella y atreverse a confirmar que, en el presente, es una manifestación de suma importancia en el mapa de la religiosidad popular vivida y expresada dentro de esta ciudad.



Lugares urbanos de religiosidad popular donde participan jóvenes
FUENTE: Templo de San Hipólito y San Casiano (2010-2013).

A estas fechas, tanto aa los mismos Misioneros Claretianos (que atienden pastoralmente el Templo de San Hipólito y San Casiano), como a propios y extraños llama la atención todo lo que acontece en torno de ese templo donde se venera a San Judas Tadeo el 28 de cada mes. Por ello, surgen interrogantes como las siguientes: ¿cuál es el origen de la veneración a San Judas Tadeo en esta ciudad y en dicho templo? ¿Quiénes son las personas que van a dicho templo y por qué? ¿Qué encuentran en la imagen de San Judas Tadeo que los lleva a acercarse a él?, ¿Se ha profundizado actualmente esta manifestación religiosa urbana? De entre estas preguntas y otras, una que atrae mucho la atención es ¿por qué muchos jóvenes se identifican con San Judas Tadeo?

Un acercamiento al nacimiento de esta devoción urbana

Según refiere el sacerdote Héctor Núñez,[2] los misioneros claretianos venidos de España llegaron a Chile hacia la última mitad del siglo xix. Una vez establecidos en dicho lugar, empezó la devoción a San Judas Tadeo; hoy día, ahí existe un santuario destinado a este santo. Hacia 1892, los Misioneros Claretianos arribaron a México y, de ahí, se dirigen a Estados Unidos, donde también iniciaron, con el pueblo de Dios y ellos mismos, la devoción a dicho santo hacia la primera mitad del siglo pasado. Más tarde, algunos misioneros regresan a México, entre ellos, el sacerdote español Antonino Bandrés, gran impulsor de la devoción a este santo en el Templo de San Hipólito y San Casiano en esta ciudad, por la década de 1950. En grandes rasgos, el desarrollo de esta devoción puede presentarse del siguiente modo:

Desarrollo de una devoción urbana

Década	*Acontecimiento*
1950	Un sacerdote misionero claretiano introduce la imagen de San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y San Casiano. Comienza a gestarse una devoción urbana.
1960	La imagen es colocada en una capilla, a la mitad del templo. La devoción a San Judas Tadeo se fragua y empieza a consolidarse por el "devoto anónimo".
1970	Empiezan a tomar relevancia y significado los días 28 de cada mes, con misas dedicadas a San Judas Tadeo (de petición y de acción de gracias).

[2] Héctor Núñez, misionero claretiano entrevistado en el Templo de San Hipólito y San Casiano, en febrero de 2011.

1980	La devoción cobra auge y la imagen del santo pasa a ocupar el altar principal dentro del templo. Rasgo singular de la religiosidad urbana: en su peregrinar hacia el templo, el devoto carga en sus manos la imagen de dicho santo. Es muy probable que hacia este tiempo los devotos denominen este templo como la Iglesia de San Judas Tadeo, dado que su nombre oficial es el de San Hipólito y San Casiano.
1990	La devoción desborda el perímetro del templo y, cada día 28, los devotos se apropian de las calles aledañas al recinto. Se montan numerosos altares en las colonias populares de esta ciudad, así como en otros espacios con la imagen de San Judas Tadeo.
2000-2013	Innumerables iglesias introducen en su recinto la imagen de San Judas Tadeo. La devoción empieza extenderse hacia otros estados de la República Mexicana. El sector juvenil manifiesta su devoción por medio de símbolos y códigos muy propios.

Fuente: Templo de San Hipólito y San Casiano (2010-2013).

De acuerdo con lo que declara el sacerdote Núñez, la devoción a San Judas Tadeo fue gestándose gracias al *devoto anónimo*, un hombre o una mujer que recibieron el milagro o el favor pedido después de haber orado con mucha fe a San Judas Tadeo para que intercediera por él o ella, y que después comenzaron a propagar los beneficios recibidos del santo.

Religiosidad popular y la imagen de San Judas Tadeo en los jóvenes

Es posible afirmar que esta devoción juvenil se reformula desde la vivencia de la religiosidad popular en esta ciudad, dentro de la cual el joven devoto, aparte o en concordancia con el Templo de San Hipólito y San Casiano, deja entrever innumerables lugares donde está su impronta devocional: el hogar, el barrio, la calle, la colonia, la barda, el cuaderno, el automóvil, su propio cuerpo…

Lo novedoso de este mosaico devocional juvenil es que rebasa muchas expectativaspuede afirmarse que dentro de la religiosidad popular se manifiesta una fuerte necesidad religiosa que encubre —o debe de encubrir— el desarrollo histórico del joven, muy fuera de lo ortodoxo y de la norma. Empero, aunque algunas veces pareciera ser como un *providencialismo* o un *fanatismo,* más bien se trata de dar un espacio relevante en la propia historia de los jóvenes a la presencia actuante de lo trascendente y de llenar una necesidad existencial. Alguno de ellos opinó sobre este punto: “Para mí significa una esperanza por la cual vivir”.[3]

En efecto, hay que tener en cuenta que la religiosidad popular —y dadas sus singularidades juveniles a través de la devoción a San Judas Tadeo— tiene muchos aspectos relevantes y loables: firmeza en la fe, el protagonismo del joven laico, la participación abierta y espontánea de la mujer, el sentido de amistad, fraternidad, un fuerte sentido comunitario, la ayuda mutua, la identidad, el sentido y respeto a la trascendencia, la cercanía a algunos sacramentos como la Eucaristía y la Reconciliación… Pero también tiene, sin duda alguna, aspectos muy cuestionables como el fanatismo, fetichismo, poca formación doctrinal, ambigüedad en los signos religiosos, adecuación subjetiva al aquí y ahora de los signos y símbolos religiosos. Incluso, aunque no es exclusivo del sector juvenil, algunos jóvenes equiparan a San Judas Tadeo con Malverde (Esquivel, 2009) o con la Santa Muerte (Zarazúa, 2013).

Por otra parte, puede decirse que, dentro de la religiosidad popular, los jóvenes dan su propia interpretación a los seres sagrados —en este caso, a

[3] A lo largo del texto citaremos algunas respuestas de jóvenes entrevistados en el periodo que va de mayo a octubre de 2012.

San Judas Tadeo—, con rasgos novedosos y singulares, muy diferente de lo que por tradición espera la liturgia católica. Pero, de estas manifestaciones religiosas juveniles, llama la atención que, la mayoría de las veces, entre la religiosidad popular y la liturgia católica se dan fuertes nexos de supervivencia, creatividad, desarrollo, apoyo y complementariedad.

Así, a últimas fechas, el joven es un protagonista religioso que ha encontrado en la imagen de San Judas Tadeo un referente importante en sus derroteros existenciales y, desde sus manifestaciones de religiosidad popular, está impregnando el espacio de la ciudad con signos, símbolos y lenguajes propios.

Hoy día, entre la juventud, de manera destacada está manifestándose un signo, un símbolo religioso mediante la imagen de San Judas Tadeo. Los jóvenes experimentan esta imagen como en dos partes: una que es posible tocar, ver y decorar; la otra, invisible, es la que expresa lo que realmente se quiere poseer, la que constituye su horizonte de sentido, la que tiene huellas de infinitud, de inmortalidad, de trascendencia, de eternidad, de plenitud.

Para algunos jóvenes de esta ciudad, las imágenes de San Judas Tadeo, su léxico, su corte de pelo, su música, sus bailes, su arte, su mismo cuerpo son maneras simbólicas de hacerse presentes; recrean la vida sociocultural de la ciudad. Y puede entenderse que trasladan estas singularidades de identidades juveniles a su cosmos religioso; así, es lógico que el joven o a la jovencita que se identifica con el *reggaeton* mezcle este gusto con su devoción hacia San Judas Tadeo. Del mismo modo, quien se identifica con las raíces prehispánicas, es lógico que atavíe a su imagen de San Judas Tadeo con signos y motivos de culturas precolombinas como collares, plumas…

De este modo, en la Ciudad de México uno encuentra un sinnúmero de imágenes de San Judas Tadeo con signos o símbolos que hablan de las historias y anhelos de muchos jóvenes y de aquellos aspectos materiales e imaginarios que consumen los jóvenes que habitan esta ciudad y no otra. El joven urbano manifiesta su sentir religioso bajo una imagen que él siente muy familiar; es la imagen que carga con mucho cariño y respeto, solo o con su novia, con su familia o con sus amigos; y aun a sabiendas de que es una imagen sagrada, la llena de signos y símbolos de acuerdo con sus propias cosmovisiones.

En este contexto, hoy día no puede negarse la importancia de la imagen religiosa de San Judas Tadeo en la vida del joven citadino; no hay que olvi-

dar que, que detrás de cada imagen, un joven urbano, con una historia propia, la ha hecho parte de su vida. Porque por medio de las representaciones de San Judas Tadeo, la juventud de la ciudad manifiesta su necesidad de lo religioso para conformar su cosmos existencial, por lo cual echa mano de varios símbolos y signos para pedir el auxilio divino. Sólo de ese modo se explica que tales imágenes religiosas sean algo cercano e indispensable en su vida.

¿Jóvenes religiosos hoy?

Debido a la gran riqueza que presenta esta urbe, es visible una amalgama de culturas que le dan un rostro muy peculiar: su multiculturalidad. "La Ciudad de México es una y es muchas" (García *et al*., 1996). Aunado a esto, en el inicio de la segunda década de este siglo, la Ciudad de México se manifiesta también con muchas propuestas religiosas, lo que se denomina como una realidad pluri-religiosa. En medio de esta diversidad, es fundamental tomar en cuenta la presencia de la religiosidad popular en la vida citadina, con un peso notorio, lleno de creatividad e inventiva. En este marco, se manifiesta muy palpable la devoción a San Judas Tadeo, pero, teniendo como un actor importante al sector juvenil.

Esta devoción urbana es capaz de congregar varias culturas juveniles y dejar al descubierto el rostro de un nuevo ser urbano: el joven religioso. Es protagonista y expresa su ser religioso bajo sus propias cosmovisiones juveniles. Es el joven devoto de *San Juditas* que peregrina y reza a su manera, que trabaja, estudia, se enamora, tiene problemas y también adicciones. Pero cree en alguien superior a sus propias fuerzas, y en él deposita su confianza, sus esperanzas; por ello, expresa su sentido de lo trascendente el 28 de cada mes con la imagen de San Judas Tadeo dentro de su morral o llevada en sus brazos.

Cualquier día 28, un viaje en el metro, el paso por la estación Hidalgo o el trayecto en microbús por avenida Reforma, cerca a Hidalgo, pueden volverse más sufridos que de costumbre, por las incomodidades del tráfico o los apretujamientos de la gente. Y todo esto porque muchos jóvenes devotos de San Judas Tadeo se congregan a venerar a este santo, cuya imagen se encuentra en ese templo ubicado a un lado de la Alameda Central. Esto es una evidencia de cómo el joven de esta ciudad incide en su contorno

sociocultural y lo impregna de un sentir y una vivencia religiosa. Como ya hemos señalado, los jóvenes tienen que satisfacer necesidades de sentido de vida que ni el Estado ni las instituciones civiles les han podido brindar. Por ello, desde sus diversas culturas e identidades (Nateras, 2002: 36) y desde diversos lugares, en medio de una ciudad plurirreligiosa, la juventud está conformando su propia atmosfera de identidad, fe y creencias en San Judas Tadeo.

Los propios jóvenes que se dicen devotos de San Judas Tadeo constituyen un mosaico multicolor; entre ellos, algunos son estudiantes y solteros, otros trabajan y son casados. Otros viven o están en situación de calle, mientras que unos más viven con su familia. Algunos tienen problemas con las drogas, mientras otros se encuentran enamorados; hay quienes viven en vecindades, mientras otros viven en condominio. Como sea, es posible aseverar que la devoción a San Judas Tadeo está conformada por un sinnúmero de lugares y culturas juveniles.

El estudiante	El soltero	El adicto	La embarazada	El obrero
El enamorado	El desempleado	El mercado	El enfermo	La estación
El barrio	El abandonado	La iglesia	La vecindad	El comerciante
El homosexual	La fábrica	El joven de la calle	El condominio.	La familia
La calle	El casado	La casa	El joven en unión libre	El profesionista

Devoción a San Judas Tadeo, mosaico de lugares y culturas juveniles
Fuente: Templo de San Hipólito y San Casiano. (2010-2013).

Con base en las entrevistas realizadas a un grupo de jóvenes de diferentes extractos, puede afirmarse que, en el mundo juvenil, la devoción de religiosidad popular tiene una fuerte tónica de haberse fraguado no sólo dentro, sino, principalmente, fuera del templo. Se ha forjado en la casa, en el barrio, en la familia. "Mi padre me traía de niño y yo sigo su tradición", comentó alguno de estos jóvenes. Adquirió fuerza aun frente a las vicisitudes de la vida diaria, ante las desilusiones e ilusiones que presenta la realidad sociocultural de esta ciudad, como falta de empleo, familias dis-

funcionales, migración, marginación, adicciones, narcotráfico, violencia, inseguridad, ambiente plurirreligioso, entre muchos otros elementos, pero sobre todo bajo el velo de una fuerte dosis de fe y esperanza. Debido a ello, esta manifestación religiosa juvenil no puede homogeneizarse, pues habla no de un solo devoto, sino de un cúmulo de devotos.

Por consiguiente, resulta evidente que la heterogeneidad de devotos no es otra cosa más que un reflejo del espacio urbano en que se ha ido desarrollando esta devoción.

Podemos agregar que a ese núcleo devocional del Templo de San Hipólito y San Casiano, mejor conocido como "templo de San Juditas", asisten jóvenes con muy buena preparación catequética. Son devotos llenos de fe y de respeto; y hay también otros poco devotos o *nada devotos*, que han acudido a San Judas Tadeo, como último reducto de salvación ante la cruda realidad existencial, puesto que esperan algo que ni el hogar ni la familia ni la sociedad han podido brindarles.

La urbe tiene memoria: sus monumentos, sus grandes vías de comunicación, sus edificios, sus estructuras, sus costumbres y sus manifestaciones religiosas. En los últimos tiempos, es muy frecuente ver a jóvenes de distintos lugares de la Ciudad de México y de la zona conurbana, con sus familias, en pequeños grupos o solos, que asisten cada día 28 a la iglesia de San Hipólito y San Casiano a manifestar su sentir religioso. En esta mega ciudad muchos jóvenes son religiosos, y es importante continuar conociendo cómo expresan su ser religioso.

San Judas Tadeo: tipos de devotos

Devotos con formación	Son jóvenes, hombres o mujeres que han tenido una sólida formación cristiana y siguen cultivándola.
Devotos con poca formación	Son jóvenes, hombres y mujeres con los conocimientos básicos de la religión católica.
Devotos de ocasión	Son jóvenes, hombres y mujeres que tienen algún sacramento de iniciación. No tienen ningún compromiso con la vida de fe, pero cumplen plenamente con lo que ellos conciben como su devoción.
Neodevotos	Son jóvenes, hombres y mujeres sin formación cristiana alguna, pero se han sentido atraídos por las bondades del Santo o han sido invitados para acercarse a esta devoción.

Devótos atípicos	Son jóvenes, hombres y mujeres que, con mucha o poca formación cristiana, manifiestan su devoción de formas excéntricas, sobre todo muy creativas y se sienten identificados bajo el fervor devocional.
Seudo devotos	Son jóvenes, hombres y mujeres que se aprovechan y mezclan dentro del ambiente de la devoción y de los devotos, pero los fines que persiguen nada tienen que ver con lo religioso.

Fuente: Templo de San Hipólito y San Casiano (2010-2013).

Los días 28 —principalmente en octubre—, gran parte de la ciudad se transforma en un espacio religioso-juvenil, pues muchos jóvenes expresan su sentir religioso. Su experiencia les hace extrovertidos y les permite compartir su creencia en una amalgama de signos y símbolos que se encuentran en un solo personaje: San Judas Tadeo.

Así, *San Juditas* aparece en la vida de muchos jóvenes de esta ciudad y puntos periféricos; se inserta en el sentimiento juvenil como un personaje especial, envuelto con los más variados signos y símbolos que al joven le transmiten algo, llenando su espacio existencial y coloreando sus intrincadas luchas diarias. El santo les otorga fuerza para lograr lo que parece impensable o imposible.

El joven sabe de espacios profanos y de espacios sagrados dentro de la urbe, y en el Templo de San Hipólito y San Casiano encuentra un espacio sagrado; un lugar especial donde se siente seguro, donde sabe que no se le va a criticar y al que puede dirigirse para reorientar sus derroteros existenciales. “Le pido a San Judas Tadeo que me ayude a seguir por un buen camino”, afirma convencido un joven entrevistado.

En estos tiempos en que es tan difícil creer en algo y más aún en alguien, al portar la imagen de dicho santo, el joven cree en él y no sólo reorienta su existencia personal, sino también el espacio urbano. Solos o en pareja, sueltos o tomados de la mano, con sus padres o familiares, en grupo de amigos… con la imagen de *San Juditas* muy cercana, en sus más variadas representaciones y estilos; a pie, en metro, en carro, en taxi, en micro; con sus propias historias a cuestas: se quiera aceptar o no, los jóvenes de manera *sui generis* transmiten su sentido religioso utilizando como vehículos lo simbólico, lo gestual, lo corporal.

Con las interrogantes que pudieran surgir en estos tiempos, el espacio corporal del joven está inundado de la presencia de dicho santo; su imagen está tatuada en su cuerpo, o en la medalla que cuelga de su cuello o en los varios escapularios, las pulseras que adornan las muñecas de sus manos; incluso su ropa ostenta la llamativa imagen de San Judas. Puntualmente, cada día 28, los hombres y mujeres emprenden su visita al templo de San Hipólito y San Casiano con la imagen de *San Juditas* en brazos, abrazándolo con cariño y respeto. Es claro que entre ellos y San Judas Tadeo existe un vínculo especial poco descifrable, pero lleno de respeto, creatividad y sentido religioso.

Entonces, habrá que detenerse en el aspecto del signo, aunque muchas veces éste es ambivalente. Porque, por ejemplo, los jóvenes suelen llenar de listones su imagen de San Judas Tadeo y ello obedece a varias razones; una de ellas es por los favores o milagros que este santo ha hecho.

Lo visible es apenas la punta del iceberg de esa vivencia religiosa, pues cada joven tiene su propia historia y ha tenido una manera singular de conocer o acercarse a este santo. Cuando un joven porta algún signo, no se trata de un maniquí al cual se le ponen innumerables prendas sin ninguna repercusión, sino que se habla de una persona de carne y hueso, llena de anhelos y sentimientos, en quien cada prenda, cada objeto que porta tiene un porqué y, sobre todo, un sentido. Aunado a sus ímpetus juveniles, tales signos religiosos lo significan y le ayudan a reorientar los problemas existenciales que le desasosiegan. El santo es un apoyo para alcanzar sus metas. Respecto de su imagen, afirma un joven devoto: "Es como tener algo de él que nos guía".

Por estas razones, en medio de la supuesta uniformidad de la ciudad y de algunas manifestaciones religiosas ortodoxas, aparece un devoto de San Judas Tadeo que manifiesta de manera muy extrovertida su devoción; ese devoto es un adolescente o un joven con un nombre y una historia concretos. Son seres religiosos urbanos, que están construyendo una identidad religiosa en el hoy de la ciudad, en algunos momentos, ante una realidad urbana nada halagüeña: poca matrícula en las instituciones educativas, desempleo, disfunción familiar, entre otros problemas.

Hemos dicho que la devoción hacia San Judas Tadeo es para estos jóvenes el último reducto de amparo; pero también es un grito que cuestiona a cualquier institución civil y religiosa. Se puede entender como un grito

desafiante que los jóvenes expresan religiosamente para apostar por un nuevo modelo de sociedad y de mayor compromiso de los creyentes católicos con la transformación y mejoramiento de lo social.

Cada 28 del mes, en el microbús, el metro, en bicicleta o incluso a pie, los jóvenes son los nuevos viajeros que reorientan la ciudad y van creando historias religiosas urbanas con su devoción a San Judas Tadeo. En su ritual mensual, expresan sus emociones, gritos, porras, de acuerdo con su edad, con su lógica propia, en todos sus momentos: el punto de partida, el traslado, la llegada al templo como centro devocional, recibir la bendición; luego, el retorno a la vida diaria, pero con el apoyo de un ser sagrado: San Judas Tadeo.

A. Punto de partida	Salir de la casa, el barrio, la calle, el lugar del trabajo… con la imagen de San Judas Tadeo.
B. La travesía	En medio de esta mega ciudad. En familia, solos, en parejas, con los amigos. A pie, en metro, metrobús, pesero y cargando la imagen de San Judas Tadeo en diversos tamaños y representaciones.
C. Epicentro devocional	Llegar al Templo de San Hipólito y San Casiano y participar en la misa; rogar, implorar, agradecer, ofrendar.
D. Recibir la bendición	Levantar la imagen de San Judas Tadeo para ser bendecida y pasar cerca de los ministros para que la imagen y la persona sean rociadas con agua bendita.
E. Salir del templo	Se abandona el templo con la satisfacción de haber cumplido la manda y con las certezas de fe de cada día 28.
F. Beber el ambiente lúdico	Expresar la porra, vivir tiempo del cortejo, la catarsis.
G. El retorno	La vuelta a la realidad a afrontar la vida diaria, pero con un plus de esperanza.

La trayectoria juvenil de los días 28
Fuente: Templo de San Hipólito y San Casiano. (2010-2013).

En medio de su *viaje ritual* —tal vez entre malas palabras, albures, amoríos— y de un caos vial (que no es obra de los jóvenes), algunos de

estos devotos urbanos, impregnan la vida de la ciudad con una mezcla de elementos como bailes, chiflidos y gritos de consignas a San Judas Tadeo. Con estas manifestaciones juveniles, el nuevo viajero simbólico con la imagen, que da cobijo y cuidados. San Judas Tadeo viaja con los jóvenes en su vida diaria, ya no sólo los días 28, y les da sentido, identidad, alegría y esperanza a su caos existencial.

Una nota característica de las personas que veneran a San Judas Tadeo es que juntas forman un gran contingente y confieren un rostro singular a esta devoción. Sin embargo, no es posible homologarlos, en tanto cada uno expresa su ser religioso, su devoción desde una perspectiva propia, con códigos, música, signos y símbolos especiales y —en muchos casos— fuera de la liturgia religiosa católica.

Lo que sí puede generalizarse es que todos, en algún momento de su vida, han experimentado el favor del milagro de San Judas Tadeo, ya sea en alguna enfermedad grave o en una situación que veían insuperable. Es decir, han pasado por una tensión vital significativa que los sitúa en el límite de su realidad y su supervivencia. Y se han puesto en manos de San Judas: *el abogado de las causas difíciles y desesperadas* y han salido adelante o, por lo menos, han consolidado sus esperanzas.

Esta manifestación juvenil religiosa es una expresión clara que se contrae y expande según el contexto social y cultural; abarca grupos de edad, sexo, preparación, y semejantes. Y potencia el predominio de la espontaneidad ante la búsqueda del milagro o de la acción de gracias.

Así pues, todo esto se manifiesta con la devoción y una amalgama de elementos una certeza: el joven en busca de un sentido a su vida, el joven con una necesidad de trascendencia. Existe un nuevo rostro dentro de la urbe: el del joven religioso.



Joven devoto
Fuente: Jesús Carranza, 2013

Jesús camina con los jóvenes en la ciudad

La ciudad es también un espacio teológico, porque, como lo expresa José Comblin (1972: 391), "Dios habita la ciudad". Lo anterior permite abordar los acontecimientos humanos de la ciudad y la devoción juvenil a San Judas Tadeo como un punto o lugar de encuentro entre Dios y el hombre, entre lo humano y lo divino, lo inmanente y lo trascendente, lo natural y lo sobrenatural. Se corrobora que la acción de Jesucristo, el Hijo de Dios, no es ahistórica, sino que se da en lo concreto de la vida diaria.

En la vida urbana de los jóvenes pasan muchas cosas, pero otras permanecen. El joven tiene deseos de trascendencia, por lo que se le ha de proponer no algo, sino alguien; una persona, un modelo que no esté expuesto al paso del tiempo, sino que siempre sea una actualidad: Jesucristo.

Se puede decir con fe y claridad que Jesucristo camina con los jóvenes de esta ciudad. La presencia de Jesucristo hace que, ante un devenir urbano, ante la pluriculturalidad juvenil, se haga presente la cultura del amor que Él viene a instaurar. Entonces, en el barrio, en la colonia, en la delegación, donde están y caminan los jóvenes, ahí está y camina Jesucristo. De esto nos dan cuenta los relatos evangélicos. Se afirma expresamente que

era en las ciudades donde Jesús caminaba en compañía de sus discípulos —entre ellos, San Judas Tadeo— y ahí predicaba el Reino de Dios (Lc 4, 43) y hacía milagros (Lc 5,12; 7,11).

Y ahora, por intermediación de San Judas Tadeo, Jesucristo continúa muy cercano a los jóvenes, se hace uno más, porque obra milagros, camina, padece, acompaña, regenera a los jóvenes, los saca de la angustia, les brinda salud; es amor y los llama *amigos*. No es casualidad, que, bajo este aspecto, en los encuentros mundiales de la juventud, los tres últimos Papas sigan presentado a este Jesucristo histórico, actuante y cercano.

¿San Judas Tadeo en relación con Malverde y la Santa Muerte?

Cabe hacer mención que, a últimas fechas, en este panorama de religiosidad popular, algunos jóvenes allegados a San Judas Tadeo también traen consigo las imágenes de la denominada *Santa Muerte* y las de *Malverde*. Más aún, algunos las traen tatuadas en sus cuerpos; otros de una forma velada en forma de *bulto* y otros más en collares, dijes, playeras, pulseras. Incluso se ha dicho que algunos jóvenes vienen a pedir a San Judas Tadeo protección para delinquir.

Ante todo esto, debe tenerse en cuenta que, dentro de la gran riqueza que conforma la religiosidad popular, también existen algunas expresiones que contradicen el Reinado de Dios propuesto por Jesucristo, razón por la cual la Iglesia Católica, desde la encíclica *Evangelii nuntiandi,* propone una distinción entre religiosidad popular y piedad popular, aspecto que en la actualidad retoma el Papa Francisco, en *Evangelii gaudium*.

Entonces, para discernir y no caer en confusiones o aceptar directamente cualquier manifestación religiosa urbana, la iglesia echa mano de algunos criterios teológicos en relación con la cultura. En este tenor, los aportes del padre Joaquín López A. (2008, 193) son muy iluminadores. Él propone tres criterios teológicos respecto de la cultura: *a)* El antropológico, que recuerda, entre otras cosas, que el ser humano tiene una tarea humanizadora. "El hombre es artífice de la cultura y la dinámica cultural está llamada a ser un proceso humanizador". *b)* El cristológico, que enfatiza que tanto la cultura como el hombre tienen su faro de sentido en Jesucristo y recuerda la inculturación. "Y ello nos lleva a un sentido más amplio: el mensaje y la realidad salvífica de la persona de Jesucristo está llamada a ha-

cerse presente en realidades culturales de hombres diversos" (2008, 194). *c)* El eclesiológico, que expresa que misma Iglesia no puede sino vivir inserta en las complejas redes culturales (2008, 195).

Sobre estos sólidos fundamentos, también debe recordarse que la persona de Jesús se presentó al género humano en pueblos, caseríos y ciudades y mostrando la imagen y voluntad de su Padre Dios por medio de signos y milagros (*cfr. Dei Verbum,* 4). De lo anterior, puede deducirse que hay signos y señales que manifiestan el Reinado de Dios y otros no; por ende, estos últimos deben ser erradicados. Es bien sabido que Jesucristo también vivió en un ambiente en el que el pecado producía fracturas; empero, Cristo es signo de justicia, paz y fraternidad. Él convive con todos: buenos y no tan buenos, siempre acoge e invita a las personas a la conversión. Sus palabras, obras y signos manifiestan un qué hacer ante las situaciones de pecado que dañan al individuo y a la comunidad.

En este tenor, no puede soslayarse que San Judas Tadeo, como todos los santos, tiene, entre otras cosas, un fuerte referente cristológico que promueve la paz, la fraternidad, la ayuda mutua. En otras palabras, goza del compromiso del discipulado de Cristo que siempre procura el respeto a Dios y al prójimo. Así pues, ninguna religión que proponga el respeto integral del ser humano —menos aun la católica— dará cabida a que, por la veneración a algún santo, se lesionen los lazos de fraternidad o se permitan acciones que vayan en contra del bien común, en favor del deterioro de la propia persona o del grupo humano.

Con los criterios teológicos anteriores como trasfondo y en relación con el consumo de estupefacientes y acciones delictivas que en algunos momentos se vinculan con la devoción juvenil a San Judas Tadeo, debe tenerse una visión más amplia de las cosas.

Sin embargo, ante dichas situaciones, como principio evangélico, debe conocerse y acoger a los jóvenes. Así, San Judas Tadeo, discípulo de Jesucristo, debe presentarse como el itinerario hacia la esperanza, como el renacer de un ideal auténtico de camino, verdad y de vida. Ante dicho binomio, Drogas-San Judas Tadeo, habrá que valorar también la capacidad de trasformación (fuerza de voluntad, sentido de trascendencia) de los mismos jóvenes.

Reconocer la relación entre los actos de delinquir y San Judas Tadeo es tomar en cuenta la realidad social que rodea, no como una convivencia

aceptada sin más ni más, sino como discípulos y misioneros que contribuyen al resurgimiento de estructuras sociales capaces de forjar el respeto por la igualdad de las personas, que promuevan los derechos del género humano y sobre todo que inviten a la adhesión a Alguien: a la persona de Jesucristo y no a algo indefinido.

Puede decirse, entonces, que la tarea consiste en erradicar los signos que no van de acuerdo con el Reinado de Dios, con la justicia y la dignidad de las personas. Y si algunos devotos o pseudo devotos le han dado un significado distinto a la labor de un santo, también se debe tener presente lo siguiente: "Los signos de una región cultural deben ser profundamente modificados o erradicados cuando no hacen justicia a los proyectos de vida y a la dignidad de las personas" (Altbach, 2006: 34).

Algunas pistas de atención desde la pastoral urbana a la devoción juvenil a San Judas Tadeo

a) Jesucristo como metaparadigma. Hay que tener en cuenta que, en la actualidad, en esta ciudad hay un sinnúmero de propuestas religiosas para las culturas juveniles; empero, para no quedar sin un referente, todo esto debe encauzarse desde la persona de Jesucristo, que siempre es buen anuncio en cualquier historia y en cualquier cultura. En medio de los actuales "areópagos juveniles urbanos", la centralidad del mensaje devocional ha de seguir siendo Jesucristo como modelo perenne o metaparadigma.

En cuanto a este sentido devocional a San Judas Tadeo, habrá que continuar invitando a los jóvenes a ver, desde la iconografía de este santo, que en el centro de su pecho él lleva la imagen de su maestro Jesucristo, lo que significa que llevar siempre a las culturas juveniles a tener como centro de la vida a Jesucristo. "Proponer a los jóvenes el encuentro con Jesucristo vivo y su seguimiento en la Iglesia, a la luz del Plan de Dios, que les garantiza la realización plena de su dignidad de ser humano" (*Documento de Aparecida*, 446).

b) Ante una realidad juvenil plural, respuestas pastorales plurales. Entre otras cosas, ésta es la realidad de esta ciudad; entonces, ante la presencia de las culturas juveniles, la pastoral urbana se siente interpelada a compartir el mensaje de Jesús en medio de dicha plu-

riculturalidad. Así pues, la pastoral en una realidad juvenil pluricultural, necesita pluridiálogos, pluriatenciones, pluripropuestas y plurirrespuestas.

¿Qué se quiere decir con esto? Que no puede uniformarse como un solo mensaje para todas las culturas juveniles urbanas. Por ejemplo, si se atiende pastoralmente a la comunidad de jóvenes sordos, esto implicará conocer al menos su lenguaje de señas, lo mismo que si se atiende a un grupo de jóvenes en situación de calle.

c) Reorientar los días 28. La religiosidad popular brinda la oportunidad de la reorientación del tiempo y del espacio cada día 28 a través de la devoción a San Judas Tadeo. Así pues, debe hacerse de cada día 28 un encuentro con Jesucristo vivo, que es el centro de toda la vida cristiana, que recrea cualquier cultura y ha sido, es y será siempre un referente importante para los jóvenes.

Que la reorientación de los días 28 tenga un fuerte sentido misionero. "Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador" (*Evangelii gaudium,* 120). Que poco a poco se concientice este sentido, para que cada uno de los jóvenes devotos asuma la gran tarea de anunciar a Jesucristo, como San Judas Tadeo lo hizo.

d) Jóvenes forjadores de una ciudad diferente. El joven tiene arrojo, es creativo y su ímpetu juvenil lo lleva a hacer acciones solidarias. El joven es esperanza, y la esperanza en la vida cristiana siempre ha sido un elemento muy importante que la ha impulsado a la consolidación de la vida plena y de la ciudad futura. Incluso esto muestra que la esperanza cristiana, tal como aparece plasmada en los escritos neotestamentarios (Mc 13, 2 y *ss.*; Mt 24, 15 y *ss.*) se dirige enteramente hacia la "Jerusalén de arriba".

Se ha de remarcar que todos los jóvenes devotos de San Judas Tadeo deben estar comprometidos para crear una manera diferente de habitar esta ciudad. Se aboga por el joven que critica el *status quo* de muchas instituciones y personas, por el joven "rebelde" que no está conforme con las desigualdades y que tiene las agallas para transformar y transformarse. En cada joven devoto existe un compromiso cristiano y civil para contribuir al bienestar del lugar en que se habita, sin olvidarse del cielo y sabiendo que no es ya la utopía

o las ciudades "modelo" que han manejado algunos escritores como Platón (*La República*), Tomás Moro (*Utopía*). Hoy más que nunca, es la ciudad histórica, es el lugar real donde el trigo y la cizaña están juntos, pero donde se vislumbran nuevos horizontes históricos y metahistóricos, como se enseña en los Evangelios.

Conclusiones

En este estudio, se ha tratado de describir las manifestaciones religiosas más significativas de los jóvenes en torno de la devoción a San Judas Tadeo. Con base en entrevistas, algunos jóvenes expresaron que les gustaba ir al Templo de San Hipólito y San Casiano a escuchar la misa. Es muy importante conocer esto, valorarlo y aprovecharlo, ya que, como bien se sabe, la misa es la celebración cristiana por excelencia.

Ahora bien, teniendo siempre como fundamento la celebración eucarística, esta vivencia religiosa juvenil a San Judas Tadeo invita también a celebrar otros aspectos, como el darle gracias a Dios porque ha proporcionado a esta ciudad, a sus habitantes y a sus jóvenes este don y esta tarea devocional.

Empero, si se es coherente con las manifestaciones religiosas juveniles en el hoy de esta urbe, se debe estar abierto a sus aportes y al modo de sus celebraciones. Y si en las celebraciones se habla de la Buena Nueva, hay que dejar que lo novedoso inunde las celebraciones litúrgicas y que no se queden carcomidas por lo viejo y acartonado. Por ello, debe aceptarse que los jóvenes están enseñando a celebrar. Porque ellos celebran el don de la vida al asistir a la iglesia un día 28 más; los novios, el seguir queriéndose; los esposos jóvenes celebran el haber tenido un hijo.

Bien sabido es que cada quien ve lo que quiere ver. Donde algunas personas y algunos medios de comunicación ven "permisivismo juvenil", más bien debe acoger, ver, sentir, oler, gustar, escuchar y compartir los clamores religiosos de los jóvenes urbanos, y aventurarse a dialogar, acoger y a celebrar en medio de estos "nuevos areópagos juveniles urbanos" la propuesta evangélica. En otras palabras, son las nuevas generaciones las que dan un sesgo diferente y atractivo a las celebraciones religiosas. Así, es la celebración de la fe juvenil urbana que los lleva a la celebración mensual de la esperanza.

Pero todo esto ha de recordar que la celebración cristiana no hace distinción, está abierta a todos. Lo mismo ocurre con esta devoción a San Judas Tadeo, como intercesor en *los casos difíciles y desesperados*, y por lo que provoca empatía, lo cual, desde una perspectiva juvenil, significa sentirse comprendidos, sentir que el otro se pone en el lugar de uno, que implica un *no darse por vencido* y un *estar ahí precisamente cuando más se le necesita*.

Así pues, en realidad todos los cristianos deben unirse a los jóvenes para celebrar la Esperanza de la Resurrección. Y hoy en día, qué mejor esperanza para la sociedad y la Iglesia que la juventud, qué mejor esperanza para la juventud y para la Iglesia de esta ciudad que el valor de discípulo y misionero de San Judas Tadeo.

Bibliografía

ALTBACH Núñez, Federico
2006, "El sujeto simbólico en la ciudad latinoamericana", en *Libro anual del ISEE,* 23–40.
ARIAS, Maximino
1976, *Religiosidad popular,* Salamanca, Sígueme.
BRAVO **Pérez, Benjamín, David A. Díaz Corrales, Antonio Espinoza Mendoza, Jesús Flores Aparicio, Dante G. Jiménez Muñoz Ledo y Toribio Tapia Bahena**
2010, *La iglesia de casa. De la conservación a la misión,* Estella, Verbo Divino.
COMBLIN, José y Javier Calvo
1972, *Teología de la ciudad,* Estella, Verbo Divino.
CONGREGACIÓN para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos
2011, *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia,* México, Buena Prensa.
DE GANTE, M. de L.
2002, *Una mirada a la colonia Guerrero,* México, Porrúa.
ESQUIVEL, Manuel
2009, *Jesús Malverde. El santo popular de Sinaloa* [en línea], disponible en blogeditorialjus.blogspot.mx/2009/12/el-santo-de-los-narcos-por-gabriela.html
GARCÍA Canclini, Néstor
1995, *Consumidores y ciudadanos,* México, Grijalbo.
2000, *La ciudad de los viajeros. Travesías e imaginarios urbanos: México, 1940-2000*, México, Grijalbo.
GARCÍA Canclini, Néstor, Alejandro Castellanos y Ana Rosa Mantecón
1996, *La ciudad de los viajeros,* México, UAM-I/Grijalbo.
HERNÁNDEZ, Felipe
2012, *Judas Tadeo*, México, Instituto Patrístico de México.
KUNH, Thomas
1971, *La estructura de las revoluciones científicas,* México, Fondo de Cultura Económica.
LEGORRETA Zepeda, José de Jesús *et al.*
2007, *10 Palabras clave sobre pastoral urbana,* Estella, Verbo Divino.
LÓPEZ, J.
2008, "Teología y cultura", en *Libro anual del ISEE,* 8.

Misioneros Claretianos
1995, *Iglesia de San Hipólito y San Casiano,* México, Folletos de Difusión.
Nateras, Alfredo
2002, *Jóvenes, culturas e identidades urbanas,* México, uam-I.
Reguillo, Rossana
2010, *Los jóvenes en México,* México, Fondo de Cultura Económica.
Rivera, Norberto
2013, *Vivir la fe, para una nueva evangelización en la ciudad*, Orientaciones Pastorales [en línea], disponible en http://www.vicariadepastoral.org.mx/cardenal/directrices_2013/OP2013.pdf
Zarazúa, Jorge Luis
2013, "La Iglesia frente al culto de la Santa Muerte", en *Vida Pastoral.*

La intercesora itinerante: procesión y estancia de la Virgen Dolorosa en la Catedral de la Ciudad de Oaxaca

Antonio Emmanuel Berthier[1]
Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

En este texto, me propongo comprender, desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann, el fenómeno de la devoción a la Virgen de Dolores, en el contexto de la celebración de la Semana Santa en la ciudad de Oaxaca. Dicha comprensión implica intentar asimilar a la interpretación y formalismo de la teoría luhmanniana las diferentes dimensiones en que puede dividirse el itinerario mariano como expresión tanto de la codificación y programación del sistema de la religión institucionalizada como de la religiosidad popular. Para ello, se ha dividido la exposición en tres momentos: la presentación general de los elementos formales necesarios para comprender la religión como un sistema constitutivo de sentido; el papel que juegan las imágenes religiosas en general —y las representaciones figurativas marianas, en particular, dentro del programa religioso del catolicismo popular; y la presentación de algunos de los componentes empíricos en los que se ilustra dicho papel. Al final, se adelantan algunas conjeturas.

La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann ofrece una alternativa para el análisis de los fenómenos religiosos en general y de los fenómenos religiosos populares en particular, debido a que es capaz de asimilar a su interpretación y formalismo las diferentes dimensiones de sentido en ellos involucradas.

---

[1] Sociólogo. Miembro del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad Autónoma de Coahuila y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Es preciso adelantar que, para el sociólogo alemán, la sociedad está conformada por la totalidad de las comunicaciones actualizables en un momento dado de su desarrollo evolutivo. A diferencia de las teorías sociales que identifican su objeto como un conjunto de instituciones cristalizadas en el tiempo o acciones dotadas de racionalidad, Luhmann reconoce como objeto de estudio de la sociología las operaciones recursivas de comunicación de las que participan los sistemas psíquicos y de las cuales obtienen determinadas prestaciones bajo la forma de presupuestos factuales para su operación. La comunicación ha atravesado, según el autor, al menos por tres momentos de diferenciación de acuerdo con la forma como se organiza la inclusión de los individuos en la comunicación. Las arcaicas sociedades segmentarias se diferenciaron para dar lugar a las sociedades estratificadas que restringieron el acceso de los sistemas psíquicos a las prestaciones de sentido de la comunicación, de acuerdo con el lugar que la persona ocupaba dentro de la pirámide social. En la sociedad moderna, la comunicación presenta una diferenciación funcional altamente incluyente en la que los sistemas sociales constituyen alternativas equivalentes para la resolución del problema de cómo distinguir aquello que desde el entorno produce irritaciones a la sociedad (y a los sistemas psíquicos que de ella participan) y que, en este sentido, resulta relevante para ella. Así, ha tenido lugar una especialización en la manera como diferentes parcelas comunicativas realizan sus operaciones de observación en el entorno, configurando la experiencia de los sistemas psíquicos participantes. Esto es precisamente a lo que se refiere Luhmann con el concepto de función: una descripción pertinente producida por el continuo de las operaciones realizadas por un sistema y que como tal resulta equivalente a las descripciones producidas por los demás sistemas. Esta equivalencia funcional implica que en la sociedad moderna ya no se requiere formar parte de un segmento o estrato social para participar de la comunicación política, económica, jurídica o artística, sino que cada uno de estos sistemas sociales establece programas que especifican la forma en que se puede participar de sus comunicaciones, de acuerdo con sus lógicas internas. De este modo, para participar de la comunicación familiar, se hace necesaria una forma de reconocimiento íntimo entre los sistemas psíquicos, que puede o no estar ligada a la consanguineidad. De la misma forma, sólo se puede participar dentro de la política si se cubren determinados requisitos, como la edad o

la adscripción a determinadas organizaciones políticas dentro del gobierno o la oposición. Lo mismo ocurre con sistemas como la ciencia o el arte, que establecen en sus programas aquellos parámetros que deben cubrirse para ser reconocido como científico o artista.

Además de resolver el problema de la participación en la comunicación, las descripciones de los sistemas sociales cumplen para la totalidad de la sociedad una serie de funciones específicas y un cúmulo de prestaciones para los sistemas que se encuentran en el entorno, sea el caso de los demás sistemas sociales o de los sistemas psíquicos. Así, la comunicación política cumple la función de producir comunicaciones bajo la forma de decisiones vinculantes que rigen para la totalidad de la sociedad, mientras que, por su parte, la familia cumple la función de incluir a aquellas personas reconocidas como *familia* dentro un tipo de comunicación que se caracteriza por su carácter íntimo. Cada función se encuentra referida a un código binario que establece valores preferentes para orientar las operaciones de cada sistema social. Como complemento al valor preferente, la codificación binaria de todo sistema reserva un valor de tipo reflexivo que permite incorporar los elementos excluidos en cada operación de comunicación que se encuentra orientada por el valor preferencial. Este mecanismo de re-entrada del elemento excluido en la forma de principio excluyente permite que evolutivamente la sociedad como sistema pueda adaptarse a las demandas cambiantes del entorno. Retomando los ejemplos anteriores, la política se encuentra constituida por comunicaciones bajo la forma de decisiones vinculantes orientadas por el código *gobierno/oposición:* quien se encuentra incluido del lado del gobierno tiene la oportunidad de tomar decisiones, mientras que quien se encuentra excluido del lado de la oposición lleva la responsabilidad de producir comunicaciones de tipo reflexivo que irriten lo suficiente al sistema político como para tratar de satisfacer el continuo de necesidades provenientes desde el entorno de la política. Por su parte, la familia se encuentra codificada por la distinción *intimidad/no intimidad* en la que el valor preferente hace referencia a la prerrogativa de que gozan los miembros que el sistema familiar reconoce para sí y que los hace merecedores del amor y la asistencia por parte de los demás. Por su parte, el valor reflexivo pone de manifiesto la inconveniencia de carecer de dichos privilegios al no ser reconocido como familia lo que invita a quienes sí participan de ellos a valorarlos y reproducirlos.

Puesto que todas las comunicaciones de los sistemas sociales se encuentran así restringidas por la rigurosidad del código, se hace necesaria una serie de programas que brinden reglas para la adecuada adjudicación de valores preferenciales y reflexivos. De este modo, la participación de la oposición en la toma de decisiones se encuentra restringida a la posibilidad de ocupar un determinado número de puestos parlamentarios como resultado de su participación normada dentro de un proceso electoral. De la misma forma, el arte como el sistema de las comunicaciones orientadas por el código *forma adaptada/forma no adaptada*, para su correcta adjudicación requiere a las obras artísticas de una serie de lineamientos técnicos que especifiquen el sentido en el que una determinada obra puede ser considerada legítimamente como artística. Sólo de esta manera, la creación así sancionada como arte legítimo podrá realizar como comunicación la función propia del arte: la activación de aquellas posibilidades que se encuentran canceladas en la realidad.

En el caso de las prestaciones, los sistemas sociales se encuentran acoplados unos con otros (y con los sistemas psíquicos) de tal manera que son capaces de poner a disposición de los demás sistemas la complejidad de su estructura como presupuesto factual para sus operaciones. Cuando esto sucede, la complejidad organizada que conforma la estructura del sistema prestador es utilizada correctamente por el sistema fiduciario para producir sus propias operaciones, sin por ello confundirse con el primero. Aunque la operación de la economía se encuentra regida por el código binario *pagar/no pagar*, y es ciega respecto de la distinción *gobierno/oposición,* propia de la operación política, el programa económico es capaz de tomar correctamente las observaciones producidas por el sistema político como presupuesto factual para orientar sus propias observaciones y "saber" cuando es preferible "pagar" o cuando es necesario "no pagar", con lo cual se genera viabilidad. Lo mismo ocurre con las prestaciones de los sistemas sociales a los sistemas psíquicos: las expectativas de comunicación (estructura) y las reglas propias de la operación (programa) de un sistema social del cual ha participado durante su socialización un sistema psíquico le permiten producir bajo la forma de pensamientos sus propias distinciones en el mundo, recurriendo correctamente a esos elementos puestos a su disposición. De esta manera, si un sistema psíquico ha tenido contacto con el programa específico de la música académica y las expectativas de

comunicación artística a él asociadas, podrá utilizar dicho conocimiento para producir pensamientos o participar en comunicaciones en los que las reglas de dicho programa puedan ser aplicadas o reconocidas correctamente, como es el caso, por ejemplo, del crítico que valora la técnica de un pianista.

En el caso de la religión, ésta es considerada dentro de la teoría de los sistemas sociales como aquella parcela comunicativa que lleva la función de vincular la realidad inmanente con un correlato de carácter trascendente de suyo inobservable. La religión es esa forma comunicativa cuyo sentido se encuentra referido siempre a un más allá desde el que se vuelve comprensible el lado visible de la realidad. La religión es una forma que condensa el sentido, de tal manera que todo cuanto existe en este mundo se encuentra justificado por aquella referencia a un orden envuelto en el misterio. Podemos decir, entonces, que la religión consiste en ese sistema constituido por comunicaciones cuya función estriba en revestir de trascendencia lo inmanente. Para la religión, lo mundano deviene sagrado cuando por medio de una serie de reglas propias de sus diferentes programas (religiones institucionalizadas y emergentes) es atribuible a una parte de la realidad un carácter numinoso.

Para Luhmann, todas las comunicaciones actualizables gracias a su dotación de sentido, conforman la estructura del sistema social. De esta manera, la estructura de los sistemas sociales, incluyendo la religión, está conformada por todas las expectativas de comunicación no condensadas en el momento presente pero actualizables a futuro, orientadas de acuerdo con el sentido establecido por los valores de su código y administrables gracias a las reglas de su programa. Así, la religión, como los demás sistemas sociales de función, posee un patrimonio semántico incorporado, una especie de engramas sociales que habrán de activarse cuando las reglas de algún programa religioso lo requieran para distinguir algo en su entorno y con ello crear la realidad bajo la forma de descripciones. De este modo, las instituciones religiosas, entendidas como comunicación que asume la forma de decisión, son responsables de establecer los límites para la adjudicación normada de la distinción *inmanente/trascendente,* de tal manera que no todo lo que existe en el mundo pueda ser considerado como sagrado, sino sólo aquello que establece su programa de acuerdo con fuentes tales como la revelación o la tradición. El problema que representa la

religiosidad popular para los cuerpos institucionales religiosos es, en este sentido, un problema de establecimiento de límites de interpretación en el que determinadas formas de comunicación administran inapropiada y arbitrariamente los valores del código, o lo hacen "apropiadamente", pero sin arreglo estricto al programa "oficial".

En este sentido, en toda expresión religiosa popular subyace la posibilidad de un conflicto entre la forma como las organizaciones establecen las posibilidades de interpretación de acuerdo con un patrimonio semántico fundado en las fuentes que les son propias y la potencial intromisión de fuentes "ruidosas" dentro de su programación por la vía de prestaciones sociales provenientes de otros sistemas, tanto sociales como psíquicos. Lo que aquí sostenemos es que este conflicto es parte de la propia paradoja operativa del sistema de la religión y que, en contextos sociales como el latinoamericano, las formas tradicionales del poder político, de la economía, del arte popular, de la moral y de las semánticas históricas particulares generan prestaciones que fungen como disrupciones dentro de los programas religiosos institucionales, pero, paradójicamente, permiten la exitosa adaptación de la religión a un entorno con gradientes de complejidad diversos. En este contexto, la presencia de las imágenes religiosas cobra una relevancia específica al ser consideradas como objetos de estudio privilegiados en los que adquiere materialidad el acoplamiento ruidoso entre los programas institucionales y populares.

II

Para realizar su función, los programas religiosos siempre requieren ciertas metáforas y objetos que permitan la adecuada condensación de formas comunicativas que actualicen la distinción *inmanente/trascendente*. En el caso del programa católico, los relatos y narraciones bíblicas, así como las interpretaciones magisteriales pertenecientes a la tradición —tanto la cristiana católica como la recuperada y reespecificada desde la semántica del judaísmo— corresponden a ese cuerpo de metáforas que permite la adjudicación de sentido y la correcta administración de los valores del código y que tienen como resultado la descripción religiosa del mundo en clave católica. Dentro de esta lógica, los símbolos religiosos, incluida la iconografía mariana, pueden ser considerados como referentes materiales

de sentido que, mediante la presentación de elementos familiares (un cáliz, una cruz, un niño alado, una mujer coronada, entre otros) revestidos por la administración del código religioso de un valor trascendente aspiran a poner a disposición de los sistemas psíquicos la interpretación y configuración religiosa del mundo del programa correspondiente. El vehículo de esta interpretación es la veneración. A diferencia de las imágenes testimoniales producidas por los medios de masas y de las imágenes dispuestas para la contemplación estética producidas por el sistema del arte, la imagen religiosa está dispuesta como signo para la veneración de la persona representada. En el caso particular de la Virgen María, cada imagen, sea de naturaleza pictórica, escultórica integral o de vestir, forma parte de una vasta iconografía que representa a la madre de Jesús de Nazaret en sus misterios, sus apariciones y sus advocaciones, y cuya función es restringir y orientar las operaciones correspondientes a la hiperdulía en los sistemas psíquicos.

En este sentido, en cada representación figurativa mariana se activan atributos adjudicados por la semántica del catolicismo a la persona de María que trascienden su realidad histórica y la insertan como referente de sentido religioso en una historicidad distinta: la progresión de acontecimientos temporales en los que se manifiesta la voluntad salvífica de Dios, en sí misma no temporal, sino eterna. María es un vehículo para dicho proyecto de salvación universal, no sólo por gestar con su cuerpo la encarnación divina, sino porque ella misma representa la voluntad humana que se doblega confiada a la voluntad de Dios. María se encuentra revestida de trascendencia como corredentora y símbolo de evangelización. En obediencia a esta configuración operada por la semántica del programa católico, el símbolo mariano se complejiza y se diversifica mediante una pluralidad de componentes en los que se incorporan referentes históricos y culturales propios de cada regionalización física de la sociedad, en la que una advocación o aparición mariana es elevada a objeto de veneración, tanto por mediación de una decisión institucional romana como por la adopción arbitraria dentro del programa del catolicismo popular.

Con frecuencia, el programa popular admite que el signo mariano adquiera una naturaleza distinta debido a los acomplamientos estructurales ruidosos que se dan bajo la forma de prestaciones provenientes de las semánticas de sistemas como la familia, la política, el arte y las orientaciones históricas de la moral. Así, desde la perspectiva de los sistemas psíquicos,

la imagen deviene hierofanía, no sólo por constituir la materialización del atributo divino reconocido en María, sino por ser la manifestación física de una voluntad sobrenatural orientada por motivaciones terrenales que resultan familiares a los sistemas psíquicos como pueden ser los afectos, la conmiseración, el enojo, el amor maternal o cualquier emoción adjudicada a la Virgen que detone su intervención milagrosa en la realidad del mundo. Sólo así podemos comprender la presencia en la religión moderna de fenómenos aparentemente arcaicos tales como las ofrendas votivas que aspiran a alcanzar los afectos de María o la creencia en los caprichosos desplazamientos de sus imágenes aparecidas que van de un lugar a otro, y que en sí mismos serían inverosímiles o inexplicables, de no ser por esta remisión ruidosa a alguna semántica profana.

Por otro lado, considerando la función conativa de la imagen religiosa y, en particular, en el caso de las imágenes del culto mariano, podemos sugerir que dentro del programa institucional éstas cumplen una función pedagógica debido a que demandan al sistema psíquico una determinada interpretación que, organizada como vivencia de la verdad religiosa, es capaz de desencadenar un estado de veneración semejante al experimentado por la propia María testamentaria. Sin embargo, desde la perspectiva asumida aquí respecto de la ruidosa programación del catolicismo popular, esta propedéutica doctrinal de la imagen colapsaría al adjudicar un carácter trascendente a elementos de la realidad proscritos por el programa religioso institucional como son el diablo o la santa muerte, o bien, al subordinar a la persona representada por imagen a la lógica de configuraciones de sentido propias de otros sistemas sociales: castigar a los santos por no cumplir una petición, atribuir propiedades mágicas a las espadas del corazón de la Virgen Dolorosa o atribuir pasiones malsanas a advocaciones o apariciones, como en el caso de la sanguinaria Virgen del Rosario de la Nueva Jerusalén en el estado mexicano de Michoacán.

Recapitulando, podemos decir que las herramientas teóricas proporcionadas por la teoría de los sistemas sociales nos permiten obtener una cierta comprensión de los fenómenos religiosos populares asociados a las imágenes del culto mariano y entender a éstas como componentes figurativos alrededor de los cuales se articulan paradojas que se encuentran inscritas en la complejidad del sistema social de la religión. La paradoja consiste en que, por un lado, el programa popular introduce elementos que

hacen imposible la correcta administración del código *inmanente/trascendente* por parte del sistema, pero al mismo tiempo introduce dentro de su operación prestaciones provenientes de otros sistemas sociales, así como de las semánticas históricas y de las configuraciones morales particulares, lo que contribuye a que los sistemas psíquicos reafirmen su pertenencia al programa institucional. En este sentido, podemos sugerir, siguiendo el caso de la religión católica, que, en el contexto de la sociedad diferenciada funcionalmente, existen condiciones que de modo simultáneo hacen posibles e imposibles las operaciones de los sistemas sociales.

III

Como parte del trabajo de investigación realizado dentro del programa de doctorado en ciencias sociales y humanidades para el desarrollo interdisciplinario promovido por la Universidad de Coahuila y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, se ha realizado en la ciudad de Oaxaca un trabajo de observación etnográfica de grupos devocionales marianos cuya actividad gira alrededor de representaciones figurativas de advocaciones marianas. Desde 2010, se ha dado seguimiento a los grupos que tienen a su resguardo a la imagen de vestir de Nuestra Señora de los Dolores, perteneciente al templo de Nuestra Señora del Patrocinio, capellanía del decanato primero de la Arquidiócesis de Antequera, ubicado sobre la calle de Pino Suárez esquina con Zárate, frente al Paseo Juárez (o el llano), en el centro histórico de la ciudad de Oaxaca.

En el periodo comprendido entre agosto de 2010 y agosto de 2015, el templo fue objeto de un proceso de restauración debido a que, desde los treinta, los temblores dañaron la estructura de su nave principal, lo que obligó a los sacerdotes a limitar los actos litúrgicos y celebrarlos en un espacio improvisado de no más de 15 metros al lado del portón principal. La mayor parte del tiempo en que se realizó la observación, el templo permaneció cerrado, con excepción de los horarios en que se celebra la eucaristía, entre las 18:00 y las 21:00 horas, y no fue sino hasta 2013 cuando sus puertas se abrieron de nuevo en un horario más o menos continuo. En un inicio, la Virgen Dolorosa se encontraba colocada al lado de un altar improvisado que sustituía al altar principal. La imagen descansaba sobre

una mesa de madera, que compartía en Semana Santa con un Cristo en el camino de la Cruz. Actualmente, la imagen ha regresado a la nave principal del templo y la actividad devocional alrededor de ella se ha modificado de manera sensible.

Durante los primeros años de registro etnográfico, cada viernes se reunían en el templo las Siervas de María, brazo secular de la provincia mexicana de la orden florentina de los Siervos de María, fundada en 1233 y reconocida definitivamente por la Iglesia Católica en 1304. Ataviadas de negro, las mujeres portaban el escapulario de la orden con sus iniciales estilizadas en forma de siete flores que representan a los siete santos fundadores. Las iniciales se encuentran retocadas por una flor de lis en cuya corona se encuentran clavadas siete espadas en un corazón, simbolizando los siete dolores de la Virgen María. Como parte del programa institucional servita, cada viernes, la comunidad rezaba el *Rosarium beata Maria Virginis Perdolentis*, castellanizado como la Corona de la Dolorosa que intercala un Padre Nuestro, Siete Aves Marías, siete meditaciones sobre los dolores de la Virgen y un número igual de letanías que cierran cada ciclo. Un joven, el único hombre de la comunidad, dirigía el *Rosarium* y cantaba las letanías que llenaban con su interpretación rogativa el templo semivacío. Sin embargo, debido a las frecuentes confrontaciones entre las Siervas y los capellanes encargados del templo, la orden fue expulsada en 2014 y la imagen quedó al resguardo de un nuevo grupo devocional.

La orden de las Siervas de María llegó a la ciudad de Oaxaca a principios del siglo xx y, de acuerdo con los testimonios recopilados, desde entonces fueron las custodias de la imagen Dolorosa labrada en madera y que, según se sabe, fue tallada en España. La última priora de la orden, uno de sus miembros más antiguos, había sido Sierva por más de 40 años y dirigía a la comunidad ante la ausencia de religiosos de la orden en Oaxaca. A lo largo de los años, la comunidad se redujo sensiblemente, tanto por la muerte de sus integrantes como por el limitado relevo generacional dentro del grupo devocional. En sus últimos años como custodias de la imagen, las Siervas mantuvieron una relación tensa con los sacerdotes diocesanos asignados al templo del Patrocinio, quienes empezaron a limitar el acceso a la Virgen a la que ellas veneraban y vestían. Debido a los escasos recursos económicos de la orden, la imagen poseía sólo cuatro hábitos, uno de ellos confeccionado hacía más de cien años. En otros tiempos, el programa re-

ligioso sancionaba que el cambio de hábito se debía celebrar rezando una Corona Dolorosa, cantando letanías y doblando las campanas del templo. La imagen entonces salía en procesión cada viernes al Paseo Juárez y en la Semana Santa participaba en la Procesión del Silencio con las demás imágenes dolorosas, práctica que fue retomada hasta 2014, con la desaparición de las Siervas y bajo el auspicio del nuevo grupo devocional que, además, cuenta con mayores recursos económicos.

Hasta aquí, los componentes propios del programa institucional referidos a la regla servita parecían predominar en la actividad del grupo, debido a la reiteración necesaria del protocolo devocional. Los lineamientos del programa religioso popular se encontraban restringidos a las comunicaciones que, bajo la forma de interacciones con la imagen, sostenían de forma esporádica algunos miembros de la orden o algunos feligreses que acariciaban el manto o los pies de la Virgen, como si se tratara de la persona misma de María. Este componente de sentido se volvería recurrente en observaciones posteriores. Durante la observación, se hizo cada vez más evidente que, en la medida que aumentaba la posibilidad de interacción física con la imagen, se presentaban más frecuentemente las condensaciones de sentido propias de la piedad popular. Este rasgo de la relación entre los sistemas psíquicos de los participantes de la comunicación religiosa y la imagen se pudo observar más claramente durante la celebración de la Semana Santa.

Cada viernes de dolores, las Siervas preparaban la imagen para el único día del año en que la Dolorosa solía liberarse de su encierro: el momento en que se encontraba con la imagen de Jesús descendido durante el Triduo Pascual. Afuera del templo, un ejército de voluntarios convocados por el entonces presbítero de la Catedral Metropolitana colocaba capirotes y túnicas de color púrpura para trasladar en procesión a la Virgen. La banda de música se preparaba, mientras las Siervas repartían palmas y veladoras a los feligreses. A las seis de la tarde, las matracas empezaban a sonar acompañando a los metales de la banda, mientras los voluntarios, ahora convertidos en penitentes, asumían su papel y avanzaban con la mirada fija caminando al ritmo de un tambor. A partir de ese momento, la ciudad se convertía en un escenario en el que se entrelazaban referentes de sentido provenientes de semánticas y configuraciones funcionales distintas. Para el sistema de la religión, la ciudad es el espacio en el que habitan los

hombres que esperan recibir la Buena Nueva, el ámbito necesario de materialidad e historicidad en el que se realiza la voluntad de Dios. La Virgen itinerante, con su paso, convierte en hogar ampliado para la comunidad eclesial el espacio secular que establece fronteras para la vivencia religiosa individual. Es un símbolo autónomo que por su propia condensación de sentido reviste de trascendencia el escenario urbano. Por su parte, para el sistema político, la procesión, en tanto que prestación religiosa tomada como presupuesto factual para la condensación de decisiones vinculantes, forma parte del colorido folclor local susceptible de ser objeto de promoción turística. Forma parte de la complejidad de un entorno capitalizable al ser debidamente administrado como bien púbico. No hay aquí contraposición alguna; sólo equivalencia funcional que, sin embargo, siempre podrá ser objeto de controversia desde el lado del código de la política correspondiente a la oposición. Pero para los días en que se realizó la observación, ése no fue el caso: los agentes de tránsito estatal y municipal contenían o desviaban la circulación, como si en su calidad de encargados de mantener el orden, avalaran y contribuyeran a la ocupación religiosa del espacio público, del hábitat aparentemente reservado a la interacción entre el ciudadano y el Leviatán.

A su llegada a la Catedral Metropolitana, la Dolorosa ocupaba el altar absidal dedicado al Señor de la Columna. Se trata de una réplica absoluta de María, una presencia magnificada por la proporción que evoca el cuerpo femenino originario y por el porte elegante que le brinda el vestido, el manto y el velo de española enlutada. La imagen reclama para sí la atención de quienes pasan a su lado, por la belleza de su rostro delicadamente tallado, coronado por el áurico resplandor de once estrellas. A la distancia, parece una mujer doliente un poco inclinada, con sus brazos ligeramente abiertos, como disponiéndose a abrazar a su hijo. Al aproximarse, la paralaje torna su rostro doloroso en uno sereno pleno de amorosa expresividad y cálida ternura. El devoto deja de ser un espectador para, por artificio de la perspectiva, convertirse en protagonista de la interacción religiosa que parece establecerse entre el sistema psíquico y la persona representada por la imagen. De acuerdo con los testimonios recuperados, plenos de afectividad, en ese momento de cercanía el devoto desea tocar la mano, acariciar el rostro y besar el manto. Es en este momento cuando refiere esa cercanía como compañía, conmiseración, amor y protección. Y es preci-

samente en ese momento cuando el atributo mariano parece imponerse al objeto, transformándolo en la persona de María de Nazaret; una suerte de transfiguración operada por la semántica propia de la religiosidad popular que actualiza los referentes de sentido propios del contacto íntimo que caracterizan a las expectativas de la comunicación familiar, dispuestos aquí como prestación para la operación del sistema de la religión. Tal como lo hemos establecido líneas arriba, esta prestación representa una paradoja, pues el contacto íntimo que opera la transfiguración del símbolo en persona violenta y hace colapsar al código *inmanente/trascendente* propio de la comunicación religiosa, trucando la inmaterial lejanía de la divinidad en presencia material, lo misterioso en familiar y, por tanto, la trascendencia en inmanencia. Sin embargo, esta cercanía íntima es justo la que refuerza en el devoto la pertenencia a un programa que no reconoce como distinto del del catolicismo institucional y que, ante su mirada, se encuentra revestido de naturalidad. La autodescripción operada por el sistema psíquico le indica que es precisamente la filiación al programa católico lo que le permite estar ante la presencia de María y no sólo ante una representación figurativa de ella tallada en madera, o al menos no en el momento de la interacción con ella. De modo paradójico, el programa católico popular, al contravenir la normatividad teológicamente sancionada del programa católico romano, refuerza en los sistemas psíquicos la filiación al mismo bajo la forma de identidad.

En medio de la observación de las interacciones de los devotos con la imagen, resulta imposible predecir en qué momento la propia estructura de la comunicación religiosa habrá de gatillar a partir de las observaciones del entorno la transfiguración de la imagen. Pareciera que en las remisiones de sentido actualizadas por la comunicación propia de la religiosidad popular operase un oscilador binario que en un momento apunta a la trascendencia revistiendo el símbolo de un carácter sagrado, para luego despojarlo de su vestidura trascendente. En todo caso, lo que parece ser consistente al tomar en su conjunto las observaciones realizadas es que esta oscilación tiene lugar siempre cuando hay cercanía entre devoto e imagen. En el registro en video correspondiente al Domingo de Ramos, por ejemplo, los visitantes a la Catedral Metropolitana hacen fila para subir al altar y tener contacto físico con la Dolorosa. Hombres y mujeres acarician y besan el manto, se hincan a rezar, se persignan. Entre ellos, una joven con una niña

en brazos se acerca, le habla a María mientras la toma de la mano y toca el escapulario de las Siervas que sostiene en la otra mano. Como parte de este momento de intimidad familiar entre María y su devoto, la mujer llama a su acompañante, que se ha mantenido unos pasos atrás sosteniendo una palma, y le pide que tome el manto y lo pase por el rostro de la niña; el hombre lo hace y ambos besan a la pequeña. De inmediato, la situación cambia, y la mujer pide al acompañante que verifique si el escapulario se encuentra sujeto a la mano. Ella vigila que nadie los mira mientras él trata de desprenderlo. Tras el intento fallido, la pareja baja del altar y sigue su camino. En ese breve instante, el objeto y la persona parecieron alternarse sin que ello alterase la participación de los sistemas psíquicos dentro de la comunicación religiosa.

Con la llegada de la Pascua, iniciaban los preparativos para la procesión que llevaba de regreso a la Dolorosa al templo del Patrocinio. En el altar, a los pies de la Virgen se colocaba la imagen de Jesús descendido de la cruz, cubierto por la sábana mortuoria. Hasta ahí llegaba el Coro de la Ciudad de Oaxaca para celebrar el recital en honor a la Dolorosa y al Cristo resucitado. Ataviados de negro, sopranos y tenores, altos, barítonos y mezzo-sopranos elevaban sus voces mitigando el murmullo de los fieles y los turistas que en bermudas caminaban por las naves laterales fotografiando las diferentes capillas. El grueso de los visitantes se sentaba en las bancas, debajo de la bóveda que acentuaba la solemnidad y la belleza del *Stabat Mater.* Al terminar el recital, el coro descendía, los acólitos retiraban los cirios y las flores, mientras que niños y mujeres se acercaban al Cristo para decir una oración, tocar su rostro y persignarse. De nuevo, obedientes al programa institucional, aparecían las Siervas y, junto con los acólitos, se disponían a desmontar la sagrada escena, devolviendo el Cristo a la urna que lo guardaba hasta el año siguiente. El sacerdote capitular de la Catedral se acercaba para ayudar a preparar la imagen de la intercesora itinerante para emprender el camino a casa bajo el resguardo de las Siervas. Las primeras notas producidas por los metales de la banda que encabezaba la procesión inundaban la nave principal y la Virgen era asegurada a su maltrecha peña. Antes de salir, el joven servita repartía las palmas y las veladoras a sus correligionarias, mientras que feligreses, niños y turistas se acercaban para recibir las propias y acompañar la procesión. Un acólito aseguraba el manto, la mantilla y el escapulario de la Virgen; la priora, ce-

losa, vigilaba el buen trato que recibiera la imagen, mientras que acólitos, monaguillos y penitentes encapirotados se agrupaban en el altar. Tres encapirotados recibían las matracas que convocaban a sumarse al recorrido. María se elevaba de nueva cuenta y abandonaba el altar, mientras la banda, los penitentes, las Siervas y la feligresía se alineaban formando una columna. La música iniciaba al tiempo que un tambor marcaba a destiempo el ritmo de la procesión. Cada año, alrededor de 120 personas acompañaban la procesión con palmas y veladoras. Ya en el atrio, se sumaban otras tantas al recorrido por el centro de la ciudad.

Conforme la procesión abandonaba el atrio, en la concurrida alameda de la ciudad de Oaxaca se hacía una pausa, el tiempo se interrumpía con la irrupción del símbolo. La configuración perceptual se modificaba nuevamente y, como en el recorrido inicial, el lado misterioso de la realidad se apoderaba del espacio secular. En ese momento, previendo la llegada de la imagen a su casa, en el Patrocinio se realizaban los rituales que anteceden la misa del Fuego Nuevo. Con la llegada de la Virgen a su maltrecho templo, se cerraba un nuevo ciclo pascual y para las Siervas de María volvía la incertidumbre acerca de si ésta no será la última procesión en la que participará su preciosa imagen. Una vez colocada detrás del improvisado altar, mientras transcurría la última celebración litúrgica de la Semana Santa, la imagen lucía cabizbaja, eternamente triste en medio de las grietas y los opacos muros de su sombrío hogar, como anticipando el destino que tendrán sus custodias.

IV

En el itinerario pascual de la Virgen de Dolores del templo Patrocinio, y muy en particular en la relación que con ella han establecido por más de medio siglo sus devotos en la ciudad de Oaxaca, parece evidenciarse la paradójica relación entre las formas preferentes de vivencia religiosa esperadas desde el programa religioso católico, teológico e institucional, y las formas que a su sombra asume la piedad popular mariana. Estas formas que emergen del programa católico popular pueden ser descritas desde la teoría de los sistemas sociales como condensaciones de sentido operadas desde el sistema de la religión, pero que han incluido como parte de su complejidad las expectativas de comunicación puestas a su disposición por

otros sistemas sociales, tales como la familia, el arte o la política, así como por las distinciones de inclusión y exclusión propias de la moral y las configuraciones semánticas asociadas a la constitución de la identidad que se encuentran vigentes en las regionalizaciones de la sociedad en las que opera el programa religioso popular.

Si esto es así, la imagen mariana puede ser concebida como un referente material de sentido religioso alrededor del cual circulan expectativas fiduciarias que son puestas a disposición de los sistemas psíquicos bajo la forma de prestaciones sociales del programa religioso popular y que, al parecer, se activan cuando la persona entra en contacto íntimo con la imagen.

A partir de los testimonios recogidos durante la investigación, tanto de los devotos en general como de las Siervas de María en particular —quienes, además, como custodias de la imagen, lograron tener mayor contacto íntimo con ella—, podemos reconocer al menos tres prestaciones otorgadas por el programa religioso popular a los sistemas psíquicos a través del símbolo mariano:

1. Absorción de inseguridad. El contacto íntimo con la imagen brinda al sistema psíquico la posibilidad de absorber la inseguridad que bajo la forma de contingencia incontrolable representa el entorno. Esta prestación se hace evidente, por ejemplo, en la práctica popular de utilizar las propias imágenes u objetos asociados a ellas como amuletos. En el caso de la Virgen Dolorosa, las espadas que hieren su corazón frecuentemente son sustraídas para ser utilizadas como una pequeña reliquia que garantiza para sí el acceso a la protección divina.

2. Identidad. Esa relación íntima, semejante a la de la comunicación familiar, permite al sistema psíquico producir una generalización simbólica de referentes de sentido religioso que puede adjudicar a sí mismo bajo la forma de identidad. Esta identidad puede diferenciarse, siguiendo a Luhmann, en al menos cuatro dimensiones:

a) Dimensión religiosa, que pone las expectativas de sentido propias en correspondencia con las de la distinción *inmanente/trascendente* propios del código de la religión en general.

b) Dimensión programática, que alinea las formas de administrar la distinción *inmanente/trascendente* por parte del sistema psíquico

con las reglas y mandatos propios del programa religioso católico, ya sea institucional o popular.

c) Dimensión institucional, que pone en relación las expectativas de acción propias del sistema psíquico con las adjudicadas bajo la forma de funciones organizacionales por el grupo devocional mariano.

d) Dimensión cultural, que permite al sistema psíquico asumir como propios ciertos valores religiosos como, en este caso, aquellos asociados a la hiperdulía.

1. Configuración ético-religiosa del mundo social. Los atributos marianos condensados y materializados en la imagen posibilitan la incorporación de distinciones morales revestidas de un carácter trascendente que permiten al sistema psíquico elaborar juicios sobre el comportamiento deseable para sí y para los demás.

Estas prestaciones se hacen posibles gracias a un aspecto importante observado durante la investigación: la aparente bifurcación que opera respecto de la naturaleza misma de la imagen dentro de la interacción y que es reforzada por las prácticas admitidas por el catolicismo popular. Por un lado, los sistemas psíquicos que participan de la interacción con la imagen se autodescriben como conscientes de estar frente a un objeto físico manufacturado por el hombre. Pero por otro, en ciertos momentos, pareciera operar dentro de la comunicación una transfiguración del objeto en la persona misma de María que se hace presente como poseedora de todos los atributos reconocidos como madre e intercesora por la semántica programática del catolicismo institucional y a los que se suman todas las afecciones humanas que se ponen de manifiesto en las relaciones personales codificadas por la distinción *intimidad/no intimidad* puestas a disposición del programa popular como una prestación del sistema familiar.

La aparente transfiguración de la imagen en la persona es posible debido a que para el devoto la biografía y atributos personales de María (así como los teologales) se encuentran detallados por el patrimonio doctrinal y tradicional del catolicismo del cual participa. Este conocimiento le permite establecer un tipo peculiar de relación con la persona transfigurada de Virgen que se caracteriza por un reconocimiento íntimo. Para Luhmann, dentro de la comunicación familiar, existe intimidad cuando el universo interno de una persona se vuelve relevante para otra y esto es recíproco. Tanto las Siervas de María como los feligreses que a ella se acercan durante

su itinerario de Semana Santa expresan certeza con respecto al conocimiento que poseen del sufrimiento materno de María, de la nobleza de sus sentimientos hacia ellos, de su amor y de las consideraciones que ella puede tener para quien solicita su asistencia. Opuesta a la racionalidad teológica del programa católico institucional, la lógica profundamente emotiva del programa popular permite que los sistemas psíquicos se relacionen afectiva y familiarmente con la imagen transfigurada orientados por ese sentimiento de conmiseración recíproca que además les brinda la certeza para solicitar su asistencia sobrenatural, como divinidad que se hace presente y hace colapsar, al menos momentáneamente, el código mismo de la religión.

Bibliografía

Concilio Ecuménico Vaticano II

2004, *Constitución Dogmática Lumen Gentium (sobre la Iglesia),* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Corsi, G., E. Esposito y C. Baraldi

2006, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann,* México, Universidad Iberoamericana.

Durkheim, Emile

1992, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal.

Floristán, C. y J.J. Tamayo

1992, *Diccionario abreviado de pastoral,* Navarra, Verbo Divino.

Giussani, Luigi

1998, *El sentido religioso,* Madrid, Encuentro.

Luhmann, Niklas

1996, *Introducción a la teoría general de sistemas,* México, Anthropos/Universidad Iberoamericana/Iteso.

2000, *La realidad de los medios de masas,* Barcelona, Universidad Iberoamericana/Anthropos.

2007a, *La religión de la sociedad,* Madrid, Trotta.

2007b, *La sociedad de la sociedad,* México, Herder/Universidad Iberoamericana.

2009, *Sociología de la religión,* México, Herder/Universidad Iberoamericana.

Luhmann, N. y R. De Georgi

1993, *Teoría de la sociedad,* México, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/iteso.

Mardones, José María

2003, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión,* Bilbao, Sal Terrae.

Plummer, K. y J. Macionis

1999, *Sociología,* Madrid, Prentice Hall.

Rickert, Henrich

1943, *Ciencia cultural y ciencia natural,* Buenos Aires, Espasa Calpe.

Rossi, Pietro

1990, "Introducción", En M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica,* Buenos Aires, Amorrortu.

Weber, Max

1990, *Ensayos sobre metodología sociológica,* Buenos Aires, Amorrortu.

Apéndice fotográfico

Estancia de la Virgen de Dolores del templo del Patrocinio en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de Oaxaca, durante la Semana Santa de 2010. Puede verse a una mujer acariciando el rostro de la virgen con una gladiola y el detalle del escapulario ornamentado con el corazón herido por siete espadas.



Procesión de la Virgen de Dolores de regreso al templo del Patrocinio tras su estancia en la Catedral Metropolitana de la ciudad de Oaxaca durante la celebración de la Semana Santa de 2010.



Preparación y traslado en procesión de la Virgen de Dolores desde el templo del Patrocinio a la Catedral Metropolitana de la ciudad de Oaxaca, durante la Semana Santa de 2011. Como puede observarse, el escapulario es mucho más modesto y al corazón le faltan tres espadas supuestamente sustraídas por un devoto.



Limpieza de la imagen de la Virgen de Dolores (rostro, cabello, manos y pies) por parte de las Siervas de María en la Catedral Metropolitana de la Ciudad de Oaxaca durante la Semana Santa de 2011.



Dos aspectos de la Imagen de la Virgen de Dolores, tras ser ubicada nuevamente a un costado del altar principal del templo del Patrocinio, después de los trabajos de remodelación y habilitación del inmueble, realizados durante 2013. Foto: Cristal Enríquez.



Primer plano del rostro de la Virgen de Dolores del templo del Patrocinio. En ella se aprecia el delicado tallado y la forma de la mano que sostiene el pañuelo y el rosario. Foto: Cristal Enríquez.



Detalle del rostro de la Virgen de Dolores del templo del Patrocinio.
En ella pueden apreciarse las lágrimas que brotan de los ojos adornados
con finas pestañas. Foto: Cristal Enríquez.



Detalle del escapulario de la orden de los Siervos de María, que sostiene
en su mano derecha la imagen de la Virgen de Dolores del templo del Patrocinio.
Puede apreciarse también el escapulario de vestir y el nuevo corazón
que lo adorna. Foto: Cristal Enríquez.



Templo de Nuestra Señora del Patrocinio, Capellanía del Decanato Primero



"La forma correcta…". Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla

Florentino Sarmiento Tepoxtecatl[1]
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Los estudios de las expresiones religiosas populares en el marco de la interacción con la iglesia católica son recientes. Lo anterior demanda comprender la diferencia de significantes en el uso de los símbolos que son compartidos por quienes se acercan más a las formas de culto guiados por la doctrina eclesiástica, así como por la feligresía más o menos distanciada de los parámetros sacramentales y devocionales de la tradición católica.

En ese tenor, la institución religiosa señalada ha apostado por controlar las formas de culto y las devociones de distintas formas, ya sea mediante la promoción de las devociones del pueblo o bien por medio de mecanismos coercitivos y de represión (Báez-Jorge, 2009). A través de su filial poblana, la iglesia católica decidió publicar el "Reglamento de Fiscales y Mayordomos de los decanatos de Cholula, Huejotzingo y San Martín Texmelucan". Este documento es fundamental para comprender la distinción de tolerancia, represión y promoción de los cultos populares. Por lo tanto, el principal interés del texto es el de mostrar la relevancia de los conflictos y el ejercicio de poder en el marco de las prácticas religiosas populares.

Para ello, recurro al análisis del contenido plasmado en el Reglamento que se encuentra en el primer apartado. Los datos etnográficos fueron recogidos en algunas comunidades de la zona cholulteca, y son contrastados en

---

[1] Antropólogo social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestro en Opinión Pública y Marketing Político, en el Instituto de Ciencias de Gobierno y Desarrollo Estratégico de la misma universidad. Cronista del municipio de Cuautlancingo y miembro del Consejo de la Crónica del Estado de Puebla. Ha participado en diversos proyectos de investigación y presentado los resultados en distintos encuentros académicos.

las reflexiones derivadas del análisis, que en conjunto forman el segundo apartado. Un tercer acápite está dedicado a presentar las reflexiones teóricas derivadas del conjunto de ideas establecidas a lo largo del texto: ambas cosmovisiones resultan irreconciliables a la luz del ejercicio de poder; no obstante, el cuidado de los símbolos y de la integración de la pequeña comunidad se vuelve un carácter central que puede detonar posibilidades de construir nuevas realidades.

Análisis del reglamento

El reglamento del cual trata el presente texto fue publicado en 1987, y avalado por el entonces arzobispo de Puebla, Rosendo Huesca y Pacheco. Cabe señalar que el contexto histórico en el que surge está caracterizado por el crecimiento urbano de la zona conurbada de la ciudad de Puebla, el inicio de una serie de crisis económicas en el país cuyos efectos evidenciaron desempleo y pérdida del poder adquisitivo. En el ámbito eclesiástico comenzaba la ola de reformas derivadas del Concilio Vaticano II, aunque en el estado poblano poco se habían observado. Las poblaciones de la zona en cuestión realizaban una serie de estrategias para aumentar la suntuosidad en el ámbito festivo; al mismo tiempo, se presentaban algunas inconformidades respecto del actuar de los clérigos en algunas parroquias.

El ya mencionado Reglamento contiene 35 disposiciones organizadas en cinco apartados. El primero de ellos —titulado "Naturaleza, cualidades y nombramientos"— sugiere una estructura que destaca una presentación, prohibiciones y las formas de en que deben realizarse los nombramientos. En conjunto, se exalta el papel de superioridad del párroco para realizar "la triple misión de Cristo y de la iglesia": "evangelizar, promover el culto divino (de acuerdo con los cánones litúrgicos católicos) y gobernar al pueblo de Dios"; de igual forma él es quien valida la elección, el nombramiento y la recepción del cargo de las autoridades locales. De acuerdo con dichas disposiciones, los fiscales, mayordomos y síndigos deben promover la evangelización como principal tarea, pero su elección está determinada por los siguientes criterios basados en el *deber ser*, como modelo típico ideal: ser persona cristiana buenas costumbres (no se especifica qué aspectos son aquellos que generan tal distinción), aunque más adelante se señala que deben ser piadosas y obedientes a la Santa Iglesia y a sus ministros. Ade-

más, deben gozar de respeto y confianza de parte de los miembros de su comunidad. Las prohibiciones son las siguientes: ser un pecador público, es decir, vivir en amasiato, en adulterio, tener en casa hijos amancebados o adúlteros.

El segundo apartado trata sobre la "Misión evangelizadora" de las autoridades tradicionales. Se centra en un papel secundario en las prácticas de difusión de la doctrina cristina, esto es, sirven de apoyo para quienes generan actividades de evangelización e impulsan pláticas sacramentales que ellos no imparten; además, son los designados para adecuar o edificar inmuebles dedicados a la práctica de adoctrinamiento, sin escatimar recursos ni sacrificios.

La "Misión cultural" es el tercer apartado. Las siete disposiciones (anexo) se resumen en la promoción de los siguientes sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía, casamiento y unción de los enfermos; al mismo tiempo, se establece la forma en cómo deben realizarse las fiestas patronales y fiestas litúrgicas: navidad, pascua, Virgen de Guadalupe, sin hacer gastos inútiles o superfluos. Cabe señalar que se excluye la enorme diversidad de festividades de la amplia hagiografía judeocristina, pues desde esa perspectiva no constituyen la columna vertebral de la difusión del canon.

El apartado dedicado al "Gobierno y administración" es el más amplio de todos. Se señala que las autoridades religiosas locales forman parte del consejo pastoral parroquial, pero se les demanda obediencia y trabajo, en acuerdo con el párroco, por medio del diálogo y la consulta de los diversos asuntos de la comunidad. En cuanto al uso del dinero que se maneja mediante colectas, donativos y limosnas, se establece que deben entregar el monto total de manera íntegra al párroco; son cosas sagradas y nadie debe tomarlas para su uso personal, ni para otro uso distinto del establecido por las leyes eclesiásticas. Además, deberán llevar un control y registro de los acuerdos y acontecimientos importantes; al mismo tiempo, existirá un libro de cuentas en el que se registrarán los movimientos económicos, con el fin de ser supervisados y de que puedan rendirse informes. Finalmente, se establece que deben asistir a un retiro de ejercicios espirituales antes de recibir el cargo; una vez validado el ejercicio y su disposición para ejercerlo, portarán un cetro o juramento como signo de su autoridad.

El último apartado se titula "Observaciones generales y sanciones". Se reitera el apoyo y promoción de las actividades dirigidas a la evangelización,

así como la invitación a practicar los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía. Deberán presentar una evaluación, en conjunto con el párroco al término de sus funciones. En cuanto a las prohibiciones, se establece la negativa de invitar a otro sacerdote a celebrar sacramentos sin el permiso por escrito del párroco. Un punto de principal importancia es el veto que se hace para organizar o permitir bailes y borracheras en ocasión de alguna fiesta religiosa, ya sea en lugares cercanos al templo, en el atrio o en anexos al templo; en caso de infringir la disposición, se sancionará "evangélicamente", o bien se pude retirar del cargo a la persona de manera temporal o definitiva.

De lo anterior, se identifican nueve aspectos básicos del reglamento: *1)* rol de los clérigos en la comunidad, *2)* el rol de las autoridades religiosas locales, *3)* los criterios de elección, *4)* el tipo de prohibiciones, *5)* las formas de obtención de legitimidad, *6)* la forma de realizar las fiestas, *7)* la composición religiosa en el nivel comunitario, *8)* la forma de utilizar los recursos económicos, *9)* concepción de lo sagrado. Estos aspectos serán retomados en los apartados siguientes, pues se considera que forman la columna vertebral para comprender los conflictos religiosos y el ejercicio de poder.

Los contrastes etnográficos del deber ser

Los párrocos son las figuras de autoridad más respetadas dentro de la comunidad. No obstante, en algunas ocasiones, dicha autoridad se ve cuestionada por acciones que a los ojos de la comunidad se encuentran lejos de su marco de valores, así como de su proyecto cultural. Es el caso de los sacerdotes Salomón Mora, Amando Pérez, Amador Tapia y Jesús Morales, de las parroquias de Cuautlancingo, Sanctorum y la vicaría de Cholula, respectivamente. En conjunto, los clérigos señalados utilizaron la autoridad que les confiere la jerarquía eclesiástica para promover actividades litúrgicas, reformar prácticas religiosas comunales y de organización sociorreligiosa; además, buscaron implementar la concentración de los recursos económicos derivados de las mayordomías y fiscalías. Lo anterior les valió confrontaciones con fiscales y mayordomos en distintas ocasiones. La mayoría de ellos fue expulsada de sus parroquias o bien fueron removidos a petición de un grupo de pobladores por considerar que rebasaban su ámbito de acción e injerencia dentro de la comunidad.

Los fiscales y mayordomos son investidos de cierto prestigio y respeto al recibir el cargo, pero tampoco son ajenos a valoraciones positivas o negativas de parte de los diversos grupos que integran las poblaciones. En ellos descansa la responsabilidad de mantener y preservar, hasta cierto punto, el orden de la sociedad y la estabilidad de la relación con el mundo sagrado. De tal forma que deben tomar las decisiones al respecto; para ello, se vinculan con agentes del clero y de la pastoral, con la administración pública local y con otras autoridades religiosas de las poblaciones aledañas. Tal vinculación está relacionada al ámbito festivo, político, social y económico. Su esfera de acción abarca espacios públicos y privados en los que realizan rituales, accesibles a toda la comunidad, o bien necesitan de su validación; también se efectúan algunos que no demandan la presencia de la comunidad, pero existen otros que sí exigen la presencia de otras autoridades locales de menor y mayor rango en la jerarquía de cargos para validar sus acciones. Cuando los párrocos o clérigos buscan incidir sobre dichos espacios y rituales se desata una confrontación por la autoridad y la toma de decisiones. Se trata de dos lógicas contrapuestas, una institucional corporativa y la otra de tipo comunal.

La elección de los cargueros es otro punto de quiebre donde el ejercicio de poder se encuentra presente. Mientras la iglesia busca valores cristianos, la comunidad busca a personas que otorguen continuidad cultural a sus prácticas religiosas. Los métodos de elección varían de comunidad en comunidad; pueden ir desde la votación a mano alzada mediante una terna de aspirantes, eliminación de candidatos por voto mayoritario, la designación de parte de las autoridades religiosas comunitarias, la validación de un candidato de unidad. Se tiene registro que los sacerdotes han buscado —y, en algunas ocasiones, conseguido— insertar a miembros de la pastoral en la terna de aspirantes. Han conseguido su objetivo en contadas ocasiones en las que se ha precedido un proceso de descalificación hacia los fiscales y mayordomos. No obstante, el grupo de practicantes ha implementado estrategias para contrarrestar el actuar de los clérigos: la petición del voto por anticipado, proseletismo en la comunidad entre grupos familiares concretos, el acarreo de familiares y amigos que radican fuera de la localidad.

Las prohibiciones sobre la forma de vida y la manera en como se realizan las fiestas revela la contradicción de lógicas entre la iglesia y las comunidades. Mientras el clero demanda vivir bajo su canon ético vinculado

a la actividad sacramental, para un número considerable de adeptos a las formas populares de religión esto parece poco relevante. Así, vivir amancebado o en adulterio en nada perjudica la realización de algún cargo, aunque se ha observado que la medida poco a poco se ha abierto paso entre la aprobación y determinación de la sociedad para elegir a sus representantes; lo mismo sucede con el sacramento de la comunión que no es recurrente entre mayordomos, aunque se ha observado un repunte en la participación por parte de los fiscales. Por otro lado, en el desarrollo del ámbito festivo, el clero señala el uso exclusivo de los inmuebles para actos litúrgicos, piadosos y sacramentales que hagan énfasis en la coherencia con el canon doctrinario; los fiscales y mayordomos hacen uso de los espacios para realizar danzas, interpretar música, agradecer y convivir con familiares y amigos el apoyo para la realización de la fiesta; incluso, previo a la fiesta, los espacios se usan para organizar las actividades. Aunque ya no es tan común observar al grupo de varones ingerir bebidas alcohólicas en dichas ocasiones, no excluye su realización en espacios más privados dentro de los mismos inmuebles. Los sacerdotes ven con recelo dicha actividad, por lo que la condenan y reprenden de manera pública y privada a los infractores, quienes observan con disgusto el proceder de los curas. Así, se desata otro escenario de confrontación y conflicto.

La legitimidad de los rituales en los que se releva a los cargueros es otro momento en el que se evidencian tensiones y confrontaciones. El planteamiento de la iglesia es que el sacerdote es quien goza de la autoridad para realizar el cambio de mayordomo, debe celebrarse en el marco de alguna ceremonia eucarística. Los mayordomos cumplen cabalmente con lo anterior, aunque no comulguen, lo que ocasiona el disgusto de los clérigos. Posterior a esto, el símbolo de autoridad, el cetro, regresa a manos de quien fue despojado en el interior del templo, es llevado hasta su casa donde se les recibe –a los mayordomos y a los santos cetros, como entidades sagradas—; la familia extensa realiza una visita para despedirse del símbolo sagrado y de todos los demás cetros. Luego se pronuncian algunas palabras rituales cargadas de una profunda deferencia y de contenido sagrado. Entonces se entrega el cetro al nuevo mayordomo, quien lleva al símbolo a su casa donde permanecerá el tiempo estipulado según su cargo. Esta validación comunitaria, posterior al ritual eclesiástico, evidencia el ámbito de autogestión religiosa comunitaria y relativa independencia del clero en

los ámbitos privados. Finalmente, lo que está en juego es la autoridad, la capacidad de autodeterminación y de gestión religiosa paralela a la iglesia.

El uso de los recursos económicos es uno de los principales motores para la disputa de la autoridad y de la legitimidad. Se han identificado cuatro aspectos en los que el ejercicio del poder se expresa: su uso; la determinación sobre la forma en cómo serán utilizados; la validación de los gastos, y la supervisión de los clérigos. Estos aspectos no sólo abarcan el dinero que se genera a causa de colectas o cooperaciones de parte de la feligresía; también alcanza apoyos gubernamentales dirigidos al apoyo ritual y festivo, además de algunos programas federales para la conservación y restauración del patrimonio cultural inmaterial. El asunto ha abarcado momentos tan álgidos que los clérigos han buscado apoyo de otros sacerdotes para evidenciar su autoridad sobre el grupo con el que se disputan el dinero; al mismo tiempo, la feligresía ha mostrado su capacidad organizativa y de confrontación al acechar a los sacerdotes. Los cuatro aspectos varían años con años, según la personalidad de los mayordomos y fiscales, así como por las coyunturas económicas.

El sistema de organización religioso tradicional se encuentra vinculado al ciclo festivo local basado en su comprensión del mundo y la manera de intervenir sobre él. Es decir, los tres últimos aspectos de la tabla 1 pueden comprenderse de manera complementaria y vinculante entre sí. Para la iglesia católica, la estructura de organización religiosa comunitaria debe subordinarse a la jerarquía eclesial; pero en la práctica cotidiana la estructura de prestigio local se encuentra intrínsecamente relacionada con todos los aspectos de la vida, por lo que cualquier modificación deriva en conflictos de interés basados en el prestigio, la capacidad de decisión sobre las prácticas culturales y el uso de los recursos y el capital político obtenido del control de la estructura religiosa comunitaria.

Las fiestas celebradas en honor y para los santos pasan por la supervisión, valoración y aprobación de los sacerdotes. La supervisión genera un serio conflicto; los mayordomos consideran como una intromisión del sacerdote buscar integrarse en los preparativos de las fiestas para integrar la evangelización en el marco de las principales fiestas de la comunidad. La valoración es realizada a partir del canon doctrinario; por lo tanto, toda la producción cultural de tipo indocolonial es negada y señalada como ignorancia o supersticiones. La lógica doctrinal señala que no hay nada más

importante que los actos litúrgicos y la evangelización; no obstante, los actores implicados buscan la continuidad cultural en la que la promoción doctrinaria pasa a un plano secundario. Incluso, es posible que en ausencia del sacerdote se realicen todas las actividades religiosas de tipo tradicional, excepto la celebración de aquellas en las que la especialidad ritual del sacerdote se sobrepone. De lo anterior, puede sugerirse que el ejercicio de poder se evidencia en la disputa por la autoridad religiosa comunitaria, la autodeterminación del proyecto cultural comunitario y sobre la autogestión religiosa comunitaria.

Finalmente, la concepción de lo sagrado es un aspecto irreconciliable desde el plano formal. Mientras el clero busca la trascendencia después de la muerte para llegar al cielo, en la que el ejemplo de la vida de Cristo, observada en la vida de los santos es determinante. Para la lógica religiosa comunitaria, resulta intranscendente. La producción simbólica de los pobladores adeptos a la religiosidad popular busca solucionar necesidades materiales terrenales con una finalidad inmediatista. Por lo tanto, todos los actos religiosos considerados sagrados por parte de los miembros de la comunidad, para el clero resultan inadecuados. Los intentos por erradicar el pensamiento han sido matizados por la confrontación, la inculturación litúrgica y la negociación.

No obstante, siempre existirá la brecha en la que una y otra forma religiosa se separan. Aquí algunos ejemplos: las imágenes de los santos reciben veneración según la iglesia; para las comunidades, tienen vida y son capaces de proveer el bien y el mal; de acuerdo con la doctrina, Dios dirige la vida de la humanidad según su plan; en cambio, para los pobladores de las comunidades de matriz cultural indocolonial, es posible intervenir sobre la vida siempre que exista intercambio de dones con los santos; la vida sacramental es fundamental para los católicos, mientras que para los adeptos a las formas religiosas populares lo son las ofrendas, rezos y promesas realizadas a las imágenes de los santos.

Análisis del ejercicio de poder y surgimiento de conflicto

Ámbito regulado	*Lineamiento normativo*	*Datos etnográficos*	*Variable operativa*
Rol del párroco	Máxima autoridad local, subordinado a la jerarquía eclesial.	Disputa por la toma de decisiones.	Autoridad
Rol de autoridades religiosas locales	Subordinado al párroco, apoyo para la evangelización.	Máxima autoridad local. Colabora en ámbitos rituales intercomunitarios. Disputa por la toma de decisiones.	Autoridad
Criterios de elección	Poseer buenas costumbres cristinas; ser piadoso y obediente a la iglesia; poseer confianza y respeto comunitario.	Poseer confianza, respeto y prestigio dentro de la comunidad.	Autoridad / Autodeterminación
Prohibiciones	Evitar usar espacios sagrados para fiestas profanas y el consumo de alcohol.	Uso de los espacios como parte integral de los rituales religiosos; presencia de alcohol durante las actividades.	Autoridad / Autodeterminación / Autogestión religiosa comunitaria
Legitimidad	El ritual eucarístico y presencia del sacerdote.	Rituales privados validados por los tiaxcas, mayordomos y la comunidad.	Autoridad / Autodeterminación / Autogestión religiosa comunitaria
Uso de los recursos económicos	Uso, determinación, validación y supervisión de parte del párroco.	Distinción en la adquisición y uso de los recursos. Disputa por el control de los recursos no estipulados en el reglamento.	Autoridad / Autogestión religiosa comunitaria

Organización sociorreligiosa	Subordinación de la organización religiosa comunitaria ante el clero.	Disputa por la forma de organización socioreligiosa.	Autoridad
Formas festivas	Evangelización en el marco de las fiestas. Promueven las fiestas litúrgicas y la patronal y de la Virgen de Guadalupe.	Se celebra a las imágenes de los santos, vírgenes y arcángeles. Ausencia de promoción de la evangelización.	Autodeterminación / Autogestión religiosa comunitaria
Concepción de lo sagrado	Se basa en el canon doctrinario. Trascendencia después de la muerte.	Se basa en la producción simbólica e imaginería popular. Fin terrenal e inmediatista.	Gestión religiosa comunitaria

Fuente: Elaboración propia

Discusión y reflexiones

Los estudios de la religión popular indígena deben comprender las dinámicas del ejercicio de poder con la iglesia católica (Báez-Jorge, 2009: 148). Las características de la religión popular indígena y su contenido se encuentran en los estudios de Giménez (1978), Báez-Jorge (1998, 2009 y 2011), Gómez Arzapalo (2009, 2014), Shadow y Rodríguez (1999), Gámez (2006), Portal (1996), Medina (2007) y Sarmiento (2014). De dichos aportes, resumo los siguientes aspectos con el riesgo de omitir algún aspecto de capital importancia: *a)* la religión popular indígena difiere de la iglesia católica en cuanto al significado contenido en los símbolos que comparten, así como en la finalidad de la práctica religiosa; *b)* el conocimiento es transmitido de manera oral, a falta de especialistas rituales de tiempo completo y dedicación exclusiva; *c)* por lo tanto, el contenido y su forma de representación se adaptan a los contextos particulares, sin desatender procesos micro y macro de tipo económico, sociocultural y político, *d)* que apoyan la creación y modificación de procesos identitarios, *e)* que pueden oscilar entre el conflicto, la negociación y la convivencia, en campos y es-

cenarios concretos, los cuales la colocan en una situación de dispositivo o contradispositivo.

En este marco de compresión del fenómeno, es pertinente señalar que el documento busca generar una nueva interacción en el nivel comunitario al exaltar el papel del párroco en la vida religiosa, pero sobre todo en cuanto a la legitimación de los rituales de cambio de autoridades religiosas locales. Los fiscales y mayordomos pasan a segundo plano en la jerarquía comunitaria y su actuación se limita bajo las ordenanzas del clero, en cuanto al rol evangelizador que deben cumplir; además, se les impone una carga material para el sostenimiento de los bienes materiales de la iglesia, actividades que venían desempeñando sin la necesidad de la reglamentación. Del mismo modo, muestra cómo se busca alterar la reproducción cultural utilizando los mecanismos de adaptación mediante la inculturación litúrgica.

El conjunto de disposiciones va encaminado a limitar los tres pilares de las formas religiosas populares: *a)* la autogestión religiosa comunitaria y su ciclo festivo, *b)* la forma de organización social basado en el sistema de cargos y, *c)* la concepción del cosmos, de los seres numinosos y la relación con las imágenes de los santos, vírgenes y cristos que habitan en el espacio comunal y regional.

Apuntes para una agenda de investigación

Un buen número de análisis de la religiosidad popular se ha centrado en la dinámica de las expresiones religiosas dentro del propio grupo; en otras ocasiones, han apuntado hacia la interacción con la iglesia católica. Pero es necesario desarrollar investigaciones que vinculen otras variables de análisis y su interacción con la dinámica religiosa popular. Es decir, destaca la pertinencia de conocer si las nociones y concepciones del cuerpo y del género tienen matices particulares a partir de la propia dinámica religiosa popular, de acuerdo con las características arriba señaladas. Otros estudios que deben realizarse es sobre los vínculos y formas de interacción con las prácticas concretas del Estado para con los grupos y poblaciones de matriz cultural indocolonial.

Un elemento común en estos estudios es que los sujetos investigados han sido grupos sociales en condiciones de subalternidad. En dichos estu-

dios, se ha dado por sentado que el contenido de las formas religiosas de las elites económicas y políticas es diferente de la del pueblo. Por lo que el reto es realizar estudios de caso y luego análisis comparativos con la misma metodología y marcos teóricos con grupos sociales no subalternos.

Tampoco hemos utilizado un marco teórico similar para tratar de comprender las formas devocionales de los sacerdotes y clérigos, porque damos por sentado que basan su comprensión de lo sagrado en el canon doctrinario. Pero los estudios cualitativos que puedan demostrarlo son escasos.

En ese panorama, queda mucho por descubrir si acaso nos planteamos novedosas formas de abordar el fenómeno, así como si tenemos la capacidad de desarrollar marcos teóricos metodológicos para localizar las nuevas dinámicas sociales, religiosas y políticas que configuran el siglo xxi.

Bibliografía

Báez-Jorge, Félix

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver.

2009, "'Nueva evangelización' y religiosidad popular indígena (Estrategias de una teología hegemónica). En *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*. Johanna Broda (coord.), México, enah.

1998, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver.

Gámez Espinoza, Alejandra

2006, *El ciclo ritual agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla: San Marcos Tlacoyalco*, tesis de doctorado en antropología México, enah.

Gómez Arzapalo, Ramiro

2014, "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos". En Ramiro Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica*, México, Artificio Editores.

2009, "Utilidad teórica de un término problemático: La religiosidad popular". En Johana Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, inah, pp. 21-34.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos, A.C.

Medina Hernández, Andrés

2007, "Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica". En *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios,* Andrés Medina Hernández (coord.), México, unam - uac.

Portal Ariosa, María Ana

1997, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* uam-i, México, Conaculta.

Rodríguez, María y Shadow, Robert

2000, *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* México
Universidad Autónoma del Estado de México.

Sarmiento Tepoxtecatl, Florentino

2014, *La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder*, México, Artificio Editores.

Anexo 1

Reglamento de Fiscales y Mayordomos

Decanatos de San Pedro Cholula, San Andrés Cholula, San Miguel Huejotzingo y San Martín Texmelucan

I Naturaleza, cualidades y nombramientos

1. Siguiendo la venerable tradición de los mayores, los fiscales, mayordomos y síndigos [*sic*] colaboran con el párroco en la triple misión de Cristo y de la iglesia que es evangelizar, promover el culto divino y gobernar al pueblo de Dios.

2. La primera y principal misión de los fiscales, mayordomos y síndigos es promover la evangelización de todas las gentes de su comunidad, niños, jóvenes y adultos.

3. Los fiscales, mayordomos y síndigos deberán ser personas cristianas, de buenas costumbres y gozar del respeto y la confianza de la comunidad a la que servirán.

4. Deben ser personas piadosas, obedientes a la Santa Iglesia y a sus ministros, dotados de espíritu de servicio a Dios y al pueblo de Dios, en sus tradiciones y costumbres.

5. Si alguna persona vive en amasiato, o en adulterio, o tiene en su casa hijos amancebados o en adulterio, o es pecador público, no puede ser promovida para ningún cargo eclesiástico.

6. Deben ser nombrados por el Pueblo de Dios, en presencia del párroco o al menos de su consentimiento, invocando antes la presencia del Espíritu Santo, como lo hacían las primeras comunidades cristianas.

7. Si el nombramiento es hecho por una persona o por un grupo de personas que no representan al pueblo de Dios ni sus legítimos intereses, no tiene validez ese nombramiento, y el así nombrado no podrá recibir el cargo.

8. Los fiscales, mayordomos y síndigos reciben el cargo de manos del párroco y ante el pueblo de Dios, siguiendo el ceremonial propio.

II Misión evangelizadora

9. Que los fiscales y mayordomos apoyen a los grupos de evangelización en todas sus formas, de acuerdo con el plan de evangelización de la parroquia.

10. En corresponsabilidad con el párroco, impulsen las pláticas presacramentales, para que nadie reciba sacramento alguno sin antes haber escuchado, aprendido y asimilado la palabra de Dios.

11. Acondicionen o edifiquen locales apropiados para la evangelización, no escatimando en esto ni recursos ni sacrificios.

III *Misión cultural*

12. Con ocasión de la fiesta patronal y de otras fiestas o acontecimientos religiosos, procuren que haya una seria evangelización sobre temas que el párroco y el consejo pastoral indiquen.

13. Los fiscales, mayordomos y síndigos hagan que los niños recién nacidos se bauticen cuanto antes, y bautícenlos en caso de gran necesidad, notificando posteriormente al párroco.

14. Hagan que los niños reciban el sacramento de la confirmación a la edad conveniente, con la previa preparación de los mismos confirmandos y de los papás y padrinos.

15. Animen a la gente para que asista y participe en la celebración eucarística, por lo menos los Domingos y días festivos, y para que se confiesen por lo menos en Adviento, Cuaresma y fiesta patronal.

16. Visiten y motiven a los amancebados para que reciban el sacramento del matrimonio, y avisen al párroco de los matrimonios separados o en adulterio, o en peligro de separación.

17. Visiten y animen a los ancianos con la palabra de Dios, notificando al párroco para su atención espiritual.

18. Preparen la celebración de las fiestas litúrgicas del año cristiano, especialmente la Navidad, la Pascua, Virgen de Guadalupe y Fiesta Patronal, promoviendo la fraternidad de la fe y la verdadera devoción cristiana, sin hacer gastos inútiles o superfluos.

IV Gobierno y administración

19. Los fiscales, mayordomos y síndigos, en razón de su cargo, forman parte del consejo pastoral parroquial y junto con el párroco harán el plan de trabajo.

20. Con el párroco, forman un equipo de servicio. [para que] Sean obedientes y trabajen siempre de acuerdo con el diálogo y consultando sobre los diversos asuntos de la comunidad para el mejor desempeño de su cargo.

21. El signo de autoridad de fiscales y mayordomos y síndigos es el cetro o juramento que reciben el día de la toma de posesión. Llévenlo con dignidad y respeto cuantas veces ejerciten el cargo, de manera especial en las misas dominicales, patronales y fiestas de guardar, incluso en las celebraciones diarias si aún lo acostumbran.

22. Antes de que reciban el cargo, asistirán a un retiro o ejercicio espirituales, en el tiempo y lugar señalados por el decanato.

23. Bajo su responsabilidad está el procurar, por sí o por otros, la limpieza constante del templo y del altar, de las sagradas imágenes, de los ornamentos, vasos sagrados y demás objetos y lugares destinados al culto. Así mismo, son responsables de custodiar estos objetos en lugar seguro para evitar sacrilegios.

24. De día y de noche cuiden celosamente del templo y de sus anexos. Denles el mantenimiento necesario y por ningún motivo los presten a personas particulares, ni a instituciones públicas o privadas, pues eso compete exclusivamente al señor Arzobispo.

25. Recojan la dominica. Donde exista la costumbre, hagan la colecta del diezmo y primicias y entréguenlo íntegramente al párroco, quien lo hará llegar a la tesorería del Arzobispado.

26. Los donativos y limosnas que recojan los fiscales y síndigos son cosas sagradas y nadie debe tomarlas para su uso personal, ni para otro uso distinto del establecido por las leyes eclesiásticas.

27. Las llamadas limosnas de platillo que se recogen durante la celebración de la misa y demás actos litúrgicos pertenecen por derecho propio a la parroquia y toca al párroco administrarlas según las normas establecidas por el obispo.

28. Llevarán su libro de actas donde irán anotando los acuerdos más importantes y los acontecimientos sobresalientes en la vida de la comunidad.

29. También llevarán su libro de cuentas, donde anotarán escrupulosamente las entradas y salidas. Compete al párroco y al consejo económico parroquial supervisar este libro, y hacer que se rindan informes veraces y oportunos al pueblo de Dios.

V. Observaciones generales y sanciones

30. Como servidores del pueblo de Dios, de acuerdo con el párroco y consejo de pastoral, promuevan y apoyen toda forma de evangelización,

que es la primera y principal tarea de la iglesia sobre todo en ocasión de las fiestas principales de su población o templo.

31. Sean asiduos y frecuentes en la recepción de los sacramentos, especialmente de la penitencia y de la eucaristía, ya que, por el cargo que desempeñan, son cabeza de su comunidad y deben predicarle con el ejemplo.

32. Al terminar la función en su cargo, se reunirán con su párroco para hacer una evaluación previa que posteriormente presentarán en asamblea general en los días y lugar que el decanato señale.

33. Cuando el propio párroco no puede celebrar los sacramentos solicitados por los fieles, sólo podrá invitar a otro sacerdote con el permiso expreso del párroco dado por escrito.

34. Queda prohibido a los fiscales, mayordomos y síndigos organizar o permitir bailes y borracheras con ocasión de alguna fiesta religiosa, y tanto más si se pretende utilizar el atrio, o los anexos del templo, o algún lugar cercano al templo.

35. Si algún fiscal, mayordomo y síndigo incurre en alguna falta a lo establecido en este reglamento, el párroco y el consejo de pastoral en primera instancia, y el decanato en segunda, lo amonestarán evangélicamente. En caso de no haber enmienda, se le sancionará retirándolo del cargo temporalmente o definitivamente.

Al centro

"No sólo aplaudo, sino que alabo este reglamento para fiscales, mayordomos y síndigos de los decanatos de Sn. Pedro y Sn. Andrés Cholula y pido a Dios que todos lo sepamos cumplir bien de nuestras comunidades. Puebla, a 9 de febrero 1987".

Rúbrica de Rosendo Huesca, Arzobispo de Puebla.


ORP
Alonso Manuel Escalante

uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL